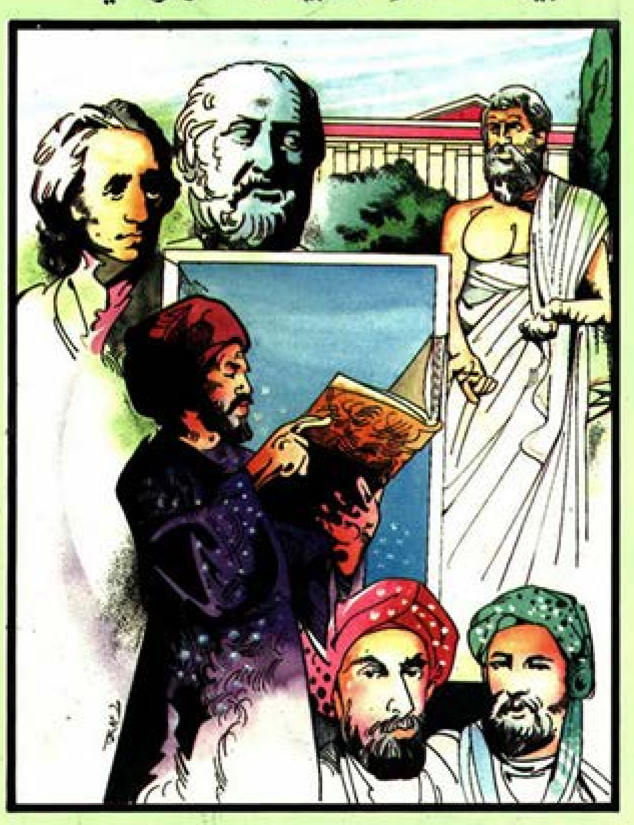
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

أنسلم

بين الحضارة الأوروبية والعصر الوسيط



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



بين الحضارة الأوروبيّة والعصر الوسيط

إعداد

الشيخ كامل محمد محمّد عويضة



دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

فلسفة العصور الوسطى المسيحية

تعرض العصر الوسيط ـ منذ القرن السادس عشر ـ لحملات بالغة العنف ، إذا اتهمه المفكرون والمؤرخون جميعاً بأنه « عصر الظلام » ووصف أحد المؤرخين الفكر في العصور الوسطى بأنه كان مقيداً في اصفاد أو هو « فكر في الأغلال »[1] وهي أغلال الكنيسة التي تولت التفكير والتعبير عن آراء المفكرين جميعاً : « فلو استثنينا أمثلة قليلة جداً ، ألفينا كل رجال هذه الحقبة من الزمن ، الذين أسهموا بنصيب في الحركة الفكرية في عصرهم ، كانوا من رجال الكنيسة »[2] . فرجال الكنيسة لبثوا حتى القرن الرابع عشر يحتكرون الفلسفة احتكاراً حقيقياً ولهذا كتبت الفلسفة ، حتى ذلك الحين ، من وجهة نظر « الكنيسة » .

وذهب فريق من الباحثين إلى القول بأن دراسة الفكر في العصر الوسيط لا غنىً فيها، ومن أراد أن يدرس هذه الفترة سيضيع وقته سدى . ومن الخير له أن يتخطاها مباشرة إلى عصر النهضة ، عصر النور والعلم والمعرفة. وذهب فريق آخر إلى القول بأن الفسلفة

---

(١) وهو ج . ب بيوري B. Bury في كتابه « تاريخ حرية الفكر » .
A History of freedom of thought.

(٢) ب . رسل : « تاريخ الفلسفة الغربية » . الكتاب الثاني « الفلسفة الكاثوليكية » ـ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٦ . ص ٢ .

الحديثة امتداد للفلسفة اليونانية مباشرة .) فهي لم تتأثر إلا في القليل النادر بفلسفة العصر الوسيط . وذهب فريق ثالث إلى القول بأن الفلسفة في العصر الوسيط كانت تقوم بمحاولة هي مستحيلة أصلاً وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين .) في حين أن الفلسفة تنتمي إلى مجال البرهان والمنطق في حين أن الدين ينتمي إلى مجال الوحي والكشف فهما نقيضان لا يجتمعان .

والواقع أن هذه الهجمات بدأت تخف حدتها تدريجياً نتيجة لما كشف عنه الباحثون من وجود أفكار خصبة داخل الفترات التي كانوا قد أطلقوا عليها من قبل اسم « عصر الظلمات » كما أنهم وجدوا خيطاً متصلاً بين الفكر اليوناني والفكر في العصر الحديث . ولئن كانت الفلسفة المدرسية قد اندثرت اندثاراً تدريجياً إبان القرن السادس عشر ثم السابع عشر والثامن عشر نتيجة لإخفاقها في متابعة تطور العلوم التجريبية ، والنظرة الجديدة إلى المعرفة ، إلا أن تياراً لاهوتياً جديداً قد بدأ يظهر منذ أواخر القرن الماضي وبدأ يعمل على إحياء الفكر الفلسفي الديني الذي ساد العصر الوسيط ويرى أنه من المفيد اعادة دراسة المفكرين الذين عاشوا في الفترة الخلاقة من فلسفة العصر الوسيط وعلى الأخص القديس توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) . وهذه الحركة هي التي أطلق عليها اسم التوماثية الجديدة Neo – Thomism التي يزعم أصحابها أن التراث الرئيسي في الفكر اليوناني قد استمر وتطور تطوراً مشروعاً نحو مذهب الاعتقاد في الله على يد اتباع أرسطو في العصر الوسيط . وأن هذا التراث لم يصبح عتيقاً بظهور الفلسفة الحديثة ، ومن ثم فإن عليه أن ينشىء نظرية جديدة للمعرفة تحل المشكلات والمصاعب

التي اثيرت منذ ديكارت حتى الآن موالمبيين أن نظرية المعرفة هذه تبرر الاتجاه الرئيسي في كل من الميتافيزيقا الأرسطية والميتافيزيقا التومائية .

ويذهب أحد أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain[1] وهو يحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكويني بين غيره من الفلاسفة - إلى تقسيم المذاهب الفلسفية إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدسون العقل ويتوقفون عند الماهيّات ويتأملون في سماء التجربة دون أن يهتموا بالوجود العقلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون ، وعلى رأسهم ديكارت ومالبرانش وليبنتز وهيجل . . . إلخ . أما المجموعة الثانية فهي التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون للأفلاطونية من أمثال شوبنهور ونيتشه وغيرهم ممن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه . وبين هؤلاء وأولئك يجيء القديس توما الأكويني فيما يقول جاك ماريتان - فيحترم العقل ، ويراعي المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدس الحياة الانسانية ، وأن ينفذ إلى أعماق الوجود البشري[2] .

---

(١) كان « جاك ماريتان » في الأصل من أتباع برجسون لكنه هاجم البرجسونية بعد ذلك هجوماً عنيفاً ، كما كان سفيراً لفرنسا لدى الفاتيكان من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٤٨ ، ثم سافر إلى الولايات المتحدة الأميركية ودرس بجامعة برنستون ، وهو في جميع مؤلفاته يصدر عن التومائية الجديدة : وهو يصف التومائية بأنها أصفى وأنقى وأشمل وأكمل المذاهب الفلسفية .

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم (المجموعة اللاهوتية للقديس توما الاكويني) مقال في مجلة تراث الإنسانية العدد ١٠ من المجلد الثالث اكتوبر عام ١٩٦٥ الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة .

وربما كان من المفارقات العجيبة أن نجد في أوروبا وأميركا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني ، قد لا نجد لهم نظيراً من بين تلاميذ أرسطو أو أتباع هيجل - ولقد كان رائد هذه الحركة محاضراً مغموراً في إحدى مدارس اللاهوت في إيطاليا يدعي ف بوزني (١٧٧٧ - ١٨٢٤) - وكان من تلاميذه الشقيقان « د . وس . سوردي » ثم اكتسبت الحركة عدداً من المفكرين البارزين في ايطاليا ، وكان من المؤيدين لها جيوزبي بيكن (١٨٠٧ - ١٨٩٠) الذي اعتلى أخوه «جيكوكيو» كرسي البابوية باسم ليو الثالث عشر Leo XIII عام ١٨٧٩ فمنح تأييده الرسمي لإحياء التومائية واستخدامها للذود عن العقيدة الدينية ولاشباع المطالب العقلية الحديثة .

ثم انتقلت زعامة الحركة إلى فرنسا وبلجيكا وألمانيا ، وكان المعهد العالي للفلسفة الذي أنشىء عام ١٨٨٩ في بلجيكا تحت إشراف ديزريه مرسييه D. Mercier (١٨٥١ - ١٩٢٦) كان أقوى مركز للحركة التومائية التقدمية ثم امتدت إلى الولايات المتحدة الأميركية وتزايد الاهتمام بالتومائية خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما بنيويورك (عام ١٩٤٨ - ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً تحت إشراف الأستاذ « بورك Bourk » بجامعة تورنتو ، أما في فرنسا فقد مثلها إلى جانب «جاك ماريتان» مؤلف كتابنا هذا. إلين جلسون E. Gilson الذي حاول أن يبرهن في رسالته للدكتوراه وعنوانها : « الحرية عند ديكارت واللاهوت على أن ديكارت قد تأثر إلى حد بعيد بالاسكولائية ، وقال عن القديس توما الاكويني - في كتاب له عن التومائية - إنه هو المحرك الحقيقي للفلسفة في العصور الحديثة ، وهو يحتج بشدة على إهمال دراسة فلسفة العصور الوسطى

بالجامعات ولا يتردد في أن يؤكد « إن من ينظر إلى القرن الثالث عشر بدون تحيز ، يرى أن هذا القرن ليس أقل ثراء في الأمجاد الفلسفية من عصر ديكارت وليبتز ، أو عصر كانط وأوجست كونت . . . » .

والواقع أن « جلسون » يعد من أكبر المتخصصين في فلسفة العصر الوسيط إلى جانب انتمائه إلى التومائية الجديدة واسهامه الفعال في نشاطها ـ وله العديد من الدراسات عن الفكر الفلسفي في هذه الفترة ، من بينها المؤلفات الآتية :

١ ـ « دراسات عن دور الفكر في العصر الوسيط في تشكيل المذهب الديكارتي » .
٢ ـ « مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين » .
٣ ـ « فلسفة القديس بونافنتير » .
٤ ـ « التومائية ـ مدخل لدراسة مذهب القديس توما الأكويني » .
٥ ـ « اللاهوت الصوفي عند القديس برنار » .
٦ ـ « دانتي والفلسفة » .
٧ ـ « روح الفلسفة في العصر الوسيط » .

والكتاب الأخير هو الدراسة التي اخترنا أن نعرضها للقارىء العربي . فهي تشمل أهم المشكلات التي شغلت أذهان المفكرين في العصر الوسيط ، وهي تبدأ بإثارة مشكلة الفلسفة في العصر الوسيط ، ثم بتحديد معنى هذه الفلسفة ، وأخيراً يعرض للمشكلات الفلسفية اللاهوتية التي تستغرق بقية الكتاب . ولقد رأينا أن « نعرض » هذه الدراسة لا أن نترجمها حرفياً. ذلك لأننا نهدف أساساً إلى تعريف

القارىء بأهم مشكلات هذه الفترة ، وقد يحتاج ذلك إلى أن نضيف شيئاً أو أن نوضح فكرة كانت غامضة ، أو أن ما نراه غير جوهري لعرض الفكرة الرئيسية في الكتاب وأرجو ـ مخلصاً ـ أن أكون قد وفقت في هذه المهمة ، وأن تفيد المكتبة العربية من هذه الدراسة القيمة .

وكتبه ،

كامل محمد عويضة

مصر . المنصورة ـ عزبة الشال
ش جامع نصر الاسلام

١ ـ النهضة الايطالية

أوروبا بين عصرين :

نستطيع القول إن تقسيم التاريخ إلى عصور أمر غير طبيعي ، على الرغم من أهمية هذا التقسيم لدراسة التاريخ[١] حقيقة إن الفوارق بين العصور التاريخية القديمة والوسطى والحديثة تبدو في كثير من الأحيان واضحة جلية ، ولكن من التعسف أن نضع فواصل تاريخية معينة بين كل عصر وآخر لأن التطور التاريخي يأتي تدريجياً دون أن يخضع لحدث معين أو يتحدد بيوم أو سنة أو قرن . وكل ما هناك هو أنه توجد فترة نرى بعض بشائر العصر الجديد وقد أخذت تشق طريقها وسط معالم العصر السابق .

وعصر النهضة هو الذي يمثل فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة[٢]. فهو العصر الذي نختتم به دراستنا لتاريخ العصور الوسطى ، وفي الوقت نفسه تبدأ به دراسة تاريخ أوروبا العصور الحديثة . وفي كلتا الحالتين لا يمكننا تحديد بداية زمنية دقيقة لهذه النهضة ، ولكن من الممكن القول بأن بذورها ظهرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر لتبلغ أشدها في القرنين الرابع عشر

(١) Cam. Med. Vol. 8, P. 803 & Cam. Modern Hist. Vol. I. p. I.

(٢) Symonds: Renaissance in Italy Vol. I. p. I.

والخامس عشر . ثم تستمر ذيولها في صورة حركات الاصلاح الديني والنزاع المذهبي في القرن السادس عشر[1] . وبعد ذلك ينتهي عصر النهضة ـ أو فترة الانتقال ـ لنجد أنفسنا في عصر حديث يختلف في معالمه ومثله وآفاقه وحضارته المعنوية والفكرية والمادية عما كان عليه عالم العصور الوسطى .

والواقع أنه يصعب على الباحث حصر جميع أوجه الخلاف بين العصور الوسطى والحديثة ، وإنما نستطيع أن نبرز ثلاثة عناصر أساسية كبيرة تجعلنا نشعر فعلاً بالفارق بين العهدين[2] . أما الجانب الأول فيبدو في أن العصور الحديثة عرفت الدولة كوحدة سياسية تقوم على أساس الشعور القومي الذي يربط بين أبناء الأمة الواحدة . فالأمم الحديثة كالأمة الأسبانية أو الانجليزية أو الإيطالية لم يتم تكوينها على أساس التماسك بين أبنائها والشعور بالفارق بينهم وبين غيرهم من أبناء الأمم الأخرى إلا في أواخر عصر النهضة . وبينما ظل المفكرون السياسيون في العصور الوسطى متأثرين بتقاليد الأمبراطورية الرومانية العالمية وفكرة الكنيسة العالمية أيضاً ، ومن ثم اعتبروا العالم المسيحي بأكمله يمثل دولة واحدة على رأسها زعيمان هما البابا والامبراطور ليعبر الأول عن السلطة الدينية ويعبر الثاني عن السلطة الدنيوية . فإذا بالعصور الحديثة تتنكر لكل هذه المبادىء وتنادي بأن لكل دولة كيان سياسي مستقل يعتمد على الشعور القومي

---

(1) Idem., p. 7.

(2) Lodge: The close of the Middle Ages, pp. 516 – 517.

الذي يربط بين أبنائها ويجعلهم يتعصبون بعضهم لبعض فضلاً عن تعصبهم لوطنهم[1] .

والفارق الثاني بين العصور الوسطى والحديثة هو أن الأولى لم تتخذ الفرد وحدة أو أساساً للبناء الاجتماعي[2]. فالفرد في العصور الوسطى لا يمثل الخلية الأولى في بناء المجتمع ، وإنما تتمثل هذه الوحدة في المجموعة ، سواء كانت هذه الوحدة الضيعة الإقطاعية أو كانت القومون ـ وهي المدينة ذات الكيان السياسي المستقل ـ أو كانت النقابة التي تنظم مصالح أبناء الحرفة الواحدة. وبعبارة أخرى فإن الفرد كان لا شيء في العصور الوسطى ، في حين كانت المجموعة هي كل شيء . ولم يكن هناك مجال أمام الفرد في العصور الوسطى لإظهار نشاطه وكفايته ؛ اللهم إلا إذا انتظم في سلك الكهنوت فعندئذ فقط يستطيع الفرد المغمور أن يبرز ويظهر ويحتل مكانة مرموقة في المجتمع . أما العصور الحديثة فقد اعترفت بحرية الفرد ومكانته وأعطته حقه كاملاً في المجتمع وفي الحياة[3] حتى قيل إن أعظم ما حققته النهضة هو أنها كشفت عن العالم والفرد[4] .

أما الفارق الثالث بين العصور الوسطى والحديثة فهو انتشار الجهل والجمود في الأولى واتساع نور المعرفة ونطاق التفكير في

---

(١) Cam. Modern. Hist. Vol. I, p. 2.

(٢) Cam. Med. Hist. Vol. 5, p. 624

(٣) Cam. Modern Hist. Vol. I, p.3.

(٤) Symonds: Renaissance in Italy. Vol. I, p. 12

الأخرى . ولسنا نريد أن نبالغ فنحاكي البعض في القول بأن العصور الوسطى كانت عصور ظلام وجهل على طول الخط ، إذ أثبت الواقع أن ركاب الحضارة لم يتوقف في أوروبا العصور الوسطى ، وأن تلك العصور لم تخل من دراسات ونهضات ووثبات حضارية[1] . بل إننا نكرر القول بأنه يمكن اقتفاء جذور نهضة القرن الخامس عشر في أوروبا الثاني عشر والثالث عشر ، كما يبدو لنا من أبواب القسم الثاني من هذا الكتاب أن العصور الوسطى كانت لها حضارتها ذات الطابع الخاص التي تنفي عنها تهمة الظلام المطبق . ولكن كل ما نريد أن نثبته هو أن الكنيسة ومؤسساتها ورجالها هم الذين احتكروا العلم والتعليم طوال الشطر الأكبر من العصور الوسطى . وليس بخاف أن الكنيسة كانت تفرض قيوداً شديدة على حرية الفكر وحرية البحث العلمي ، حتى انتهى مصير كل من حدثته نفسه بشيء من التحرر الفكري إلى اتهامه بالهرطقة وبئس المصير. فالجمال إثم ، والمرح وزر ، والحياة عرض زائل ، والجهل برهان على الخضوع لله والرضاء بأحكامه . . . وهكذا حتى جاءت النهضة فحررت العقل البشري من هذه المعتقدات وجعلته طليقاً يسبح حراً في دنيا التأمل والجمال[2] هذا بالاضافة إلى أن وسائل التعلم واكتساب المعرفة كانت محدودة وباهظة النفقات في أوروبا العصور الوسطى . فالطباعة لم تكن قد عرفت بعد ، والورق لم تتوصل إليه أوروبا إلا عن طريق العرب في أواخر العصور الوسطى ، ورقائق جلود

---

(١) Eyer: op. cit. p. 334.

(٢) Symonds: Renaissance in Italy Vol. I, p. II: Vol, 2, p. 130

الحيوانات التي استخدمت في الكتابة كانت باهظة التكاليف ، حتى لجأ الناس إلى محو ما على الرقائق من كتابات قديمة لإعادة استخدامها أكثر من مرة . فإذا أضفنا إلى ذلك انتشار الخرافات والمعتقدات الباطلة في العصور الوسطى ، وقلة من عرفوا اللغة اللاتينية قراءة وكتابة - وهي لغة الأدب والعلم في تلك العصور - أمكننا في النهاية إدراك مدى الفارق الثقافي بين العصور الوسطى والعصور الحديثة[١] .

فعصر النهضة إذاً هو العصر الذي شهد نهاية النظام الاجتماعي والسياسي الذي عرفته العصور الوسطى ، كما أزيلت فيه القيود التي فرضتها تلك العصور على حرية الفكر والبحث. والواقع أن الجزء الأخير من العصور الوسطى شهد تغييرات وتطورات على جانب كبير من الأهمية ، منها اضمحلال الإمبراطورية والبابوية جميعاً[٢] ونمو الأمم الفرنسية والأسبانية والانكليزية ، وظهور اللغات القومية ، وانهيار النظام الاقطاعي ونظام الفروسية نتيجة لنمو الصناعة ونشاط التجارة وتحرر المدن[٣] هذا كله بالإضافة إلى التخلص من سيادة أرستقراطية الأمراء ورجال الدين نتيجة لارتقاء عامة الناس إلى المناصب السياسية ، ونمو ملكيات قوية تعتمد على تأييد الشعوب في كثير من بلاد أوروبا . ولا بد من أن نضيف إلى هذه التغييرات التي أدت إلى حركة النهضة وساعدت على مولدها ما تم في ذلك

---

(١) Lodge: op. cit. p. 518.

(٢) Pirenne: La Fin du Moyen Age, Tóme 2, pp. 1 – 24

(٣) Idem, pp. 142 – 155.

العصر من اختراعات واستكشافات عظيمة[1]. فاستخدام البوصلة والاسطرلاب وما ترتب عليهما من تقدم الملاحة البحرية ، أدى إلى إكتشاف طريق الهند البحري وإكتشاف العالم الجديد ، مما ساعد على ازدياد المعرفة واحداث ثورة شاملة في طرق التجارة في العالم أجمع. هذا بالإضافة إلى اكتشاف البارود وما ترتب عليه من ثورة في نظم الحرب والمجتمع ، واستكشاف الطباعة وما أدت إليه من انتشار العلم والمعرفة[2]. وأخيراً جاء سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين سنة ١٤٥٣ ليدفع كثيرا من علمائها إلى الفرار نحو الغرب حاملين معهم قسطاً كبيراً من علوم اليونان وحضارتهم[3].

وجميع هذه التطورات تنتمي إلى النهضة وترتبط بها ، وعلى ذلك تجب علينا دراستها كلها دراسة شاملة إذا أردنا الإحاطة التامة بالنهضة في كافة البلاد الأوروبية وهو الأمر الذي يخرج عن نطاق هذا الكتاب . لذلك نكتفي بالإشارة إلى أوجه نشاط النهضة بمعناها الضيق ـ أعني حركة إحياء الآداب والفنون ـ وهي الحركة التي ارتبط مولدها ونشأتها بإيطاليا . هذا مع اعترافنا بأن اصطلاح النهضة بمعناها الواسع لا يقتصر على إحياء الآداب والفنون ودراسات القدماء من يونان وروماق فحسب ، وإنما يمتد هذا المعنى ليشمل تغيير

---

(١) Lodge: op. cit., p. 518 – 519.

(٢) Symonds: Renaissance in Italy, Vol. I, pp. 22 – 23.

(٣) Eyer: op. cit. p. 287.

الآراء والمثل المعنوية والاجتماعية والسياسية التي سادت العصور الوسطى [١] .

ـ ايطاليا وحركة النهضة :

والواقع أن ايطاليا تستطيع أن تفخر بأنها الدولة التي شهدت مولد النهضة الأوروبية العظيمة وتولت زعامتها ، وهي النهضة التي ظهرت واضحة جلية في القرن الخامس عشر . ولا عجب ، فإن إيطاليا امتلكت لغة قومية وجواً معتدلاً وحرية سياسية ورخاء اقتصادياً ، في الوقت الذي كانت بقية البلاد الأوروبية لا تزال في حالة واضحة من الجمود والتأخر[٢] . وفيما يتعلق بالأدب والفن ، لم تشهد ايطاليا حركة إحيائهما فحسب وإنما تعهدتهما بالرعاية والعناية حتى اكتمل نموهما وازدهرا بين ربوعها . وبعد ذلك أخذت بقية الأمم الأوروبية تتلقى من ايطاليا أصول النهضة وتطبق هذه الأصول في ميادين جديدة كالإصلاح الديني والاستكشافات التي تمت في مختلف ميادين المعرفة .

وهنا نواجه مشكلتين هامتين : الأولى هي لماذا انفردت ايطاليا ـ دون غيرها من البلاد الأوروبية ـ بشرف مولد النهضة الأوروبية الحديثة بين ربوعها ؟ والأخرى هي كيف تولد النهضة في ايطاليا ، وهي مركز البابوية والكنيسة الغربية التي عرفت طوال العصور الوسطى بالجمود والتزمت وتقييد حرية الفكر ؟ أما الإجابة عن السؤال الأول فخلاصتها أن ايطاليا ـ وعاصمتها روما ـ ظلت في العصور الوسطى

---

(١) Ibid.

(٢) Cam. Modern Hist. Vol. I, p. 3.

تحتفظ بقدر كبير من تراث الرومان القدماء ومجدهم ، على الرغم من أنها تعرضت لغزو البرابرة وتدميرهم ، شأنها شأن بقية الولايات الرومانية[١]. وإذا كانت روما لم تعد حاضرة امبراطورية ضخمة كما كان الحال في سالف الزمان ، فإنها أضحت في العصور الوسطى مركز البابوية وقبلة العالم المسيحي الغربي بأكمله مما أضفى على ايطاليا مكانة خاصة لم تتوافر لغيرها من الدول الأوروبية . هذا بالإضافة إلى أن موقع ايطاليا الجغرافي على جانب عظيم من الأهمية في عصر كان البحر المتوسط مركز التجارة العالمية . وهكذا أدى النشاط التجاري ووفرة الانتاج إلى زيادة ثروة المدن الإيطالية الشهيرة مثل البندقية وجنوا وفلورنسا[٢] . وهل هناك شك في أن ازدياد ثروة الأفراد والجماعات تؤدي في معظم الحالات إلى الاعتداد بالنفس والشعور بالقوة والسلطان والرغبة في تنوير الفكر والتحرر من كافة القيود والأغلال ، فضلاً عن حب الترف والتفنن في اقتناء التحف والمبالغة في مكافأة المنتجين ، مما يدفعهم إلى زيادة الإتقان والتحمس للابتكار[٣] .

وأما عن المشكلة الثانية الخاصة بموقف البابوية من حركة النهضة الإيطالية فخلاصة حلها أن البابوية في أواخر العصور الوسطى لم تعد كما كانت عليه في أوائل تلك العصور . ذلك أن البابا أضحى في أواخر العصور الوسطى ـ بالاضافة إلى صفته الدينية

---

(١) Lodge: op. cit. p. 520.

(٢) Cam. Med. Hist. Vol. 8, p. 219.

(٣) Eyer: op. cit. p. 628.

كرأس الكنيسة ـ حاكماً دنيوياً لا يختلف عن الملوك والأمراء وغيرهم من الحكام الدنيويين المعاصرين .؛ فله أراضي يحكمها ، وله بلاط يعج بالأتباع والموظفين ، بل إن البلاط البابوي لم يخل من المفاسد والمخازي التي ليس لها نظير في بلاط بقية الملوك والأمراء العلمانيين[1] . وفي الوقت الذي أخذ المسيحيون في شمال أوروبا يستقبحون ذلك الوضع الذي أمست فيه البابوية وبلاطها ، ويستنكرون القبائح التي تردى فيها البابوات ، إذا بالايطاليين أنفسهم ينظرون إلى تلك الأوضاع على أنها شيء عادي لا عيب فيه ، ولا يختلف عما كان عليه بقية الأمراء الإيطاليين فعلاً[2] وكل ما كان يهتم له الايطاليون حينئذ هو أن يبقى الكرسي البابوي في روما ، وأن تظل إيطاليا مركز الكنيسة الغربية حتى تتدفق عليها الأموال التي يجمعها رجال البابا من مختلف بلاد العالم الغربي . ولم يلبث البابوات أن أخذوا يسابقون الأمراء الإيطاليين في تشجيع الأدب ورعاية الفنون ، فنافسوا آل مديتشي في فلورنسا وملوك انابولي ، وهرع الأدباء والفنانون إلى البلاط البابوي طامعين في حسن الجزاء وكرم العطاء[3] . وهكذا وجد من البابوات أمثال نيقولا الخامس (١٤٤٧ ـ ١٤٥٥) وليو العاشر (١٥١٣ ـ ١٥٢١) من أسهم في بناء النهضة وعمل على تشجيع رجالها .إبل إنه منذ وقت مبكر ـ يرجع إلى أوائل القرن الرابع عشر ـ ظهر في البلاط البابوي في أفينون اتجاه نحو تشجيع التراث

---

(١) Cam. Med. Hist. Vol. I, pp. 281 – 282.

(٢) Symonds: Renaissance, Vol. I, pp. 292 – 295.

(٣) Cam. Med. Hist. Vol. 8. P. 773.

الكلاسيكي[1] .

- النهضة الأدبية :

وليست الأهمية في إحياء الآداب والفنون بحيث أن هذا الإحياء آثار موجة من التقدم الفكري قضت على الجهل والخرافات فحسب ، بل إن هذا الإحياء جاء خطوة كبرى في سبيل تحرير الفرد من قيود العصور الوسطى . بل إن الفرد كثيراً ما يجد في الفن والأدب مجالاً واسعاً للتعبير عن مواهبه الذاتية والوصول إلى قمة الشهرة والمجد ، دون حاجة إلى الاعتماد على شرف المولد أو الارتباط بهيئة أو جماعة معينة . وكان دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١) - الذي احتل مكانة بارزة عند مدخل النهضة الإيطالية - أول رجل عظيم في العصور الوسطى وقف بمفرده واعتمد على نفسه وعلى مواهبه في الوصول إلى قمة الشهرة دون أن يرتبط بهيئة دينية أو علمانية . ذلك أن « الكوميديا الإلهية » التي وضعها دانتي صبغت أولى اللغات الأوروبية الحديثة بطابعها الأدبي ، ومن ثم أصبح هذا الإنتاج بالغ الأهمية بالنسبة لإيطاليا ، كما ترك أثراً عميقاً في نفوس الإيطاليين وعقولهم[3] وحسبنا أن أسمى أمنية يتمناها الكاتب الإيطالي اليوم هي أن يستخدم أسلوب دانتي ولغته ، حتى أنه كثيراً ما يرجع إلى المعاجم ليتأكد من أن لفظه المختار كان مستعملاً في القرن الثالث عشر . على أن دانتي - على الرغم من عظمته - لم يكن مشبعاً بالروح الحديثة ، ولم يحاول أن يحرر نفسه من آراء معاصريه ومعتقداتهم ليرتفع فوق

---

(١) Eyer: op. cit p. 589.

(٢) Lodge: op; cit, p. 522.

(٣) Pirenne: La Fin du Moyen Age, torbe 2, pp. 196 – 201.

مستواهم . ففي رسالته عن الملكية (De. Monarchia) تراه يستسلم لآراء الفلسفة المدرسية ، ويبذل مجهوداً كبيراً للدفاع عن نظرية الامبراطورية العالمية[١]. وعلى ذلك قد يكون من الصواب أن نقول إن دانتي الذي يقف على عتبة النهضة ، يمثل في الواقع آخر عمالقة العصور الوسطى أكثر منه أول رسل العصور الحديثة[٢] .

وبعد دانتي جاء بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) الذي أثرت قصائده الغزلية في آداب جميع البلاد الغربية . في حين يعتبر أول الإنسانيين الايطالين نظراً لحبه لأدب القدامى وشغفه بحريتهم[٣] . وقد عثر بترارك على خطبتين لشيشرون في لييج سنة ١٣٣٣ وعلى مجموعة أخرى من رسائله سنة ١٣٤٥ ، ومن ثم أخذ يواصل البحث عن تراث القدامى حتى جمع ما يقرب من مائتي مخطوطة ظل يحتفظ بها أمام عينيه في حله وترحاله[٤]. وقد عاصر بترارك عبقري آخر على جانب كبير من الإلهام وقوة الابتكار ـ هو بوكاشيو Boccaccio (١٣١٣ ـ ١٣٧٥) ـ الذي حاكى بترارك في ولهه بدراسة آداب القدماء حتى أنه فعل الكثير من أجل إدخال دراسة اللغة اليونانية في ايطاليا[٥]. وكان أن أحرز بوكاشيو شهرته العظيمة من المائة قصة التي وضعها ، والتي تعرف بإسم « الأيام العشرة Decameron على أساس أن سردها يستغرق عشرة أيام[٦] . وفي هذه المجموعة من القصص يظهر بوكاشيو

---

(١) Eyre: op. cit, pp. 476 – 477.

(٢) Symonds: Renaissance in Italy, Vol. I. pp. 8 – 9.

(٣) Foligno: Epochs of Italian literature, p. 12.

(٤) Eyer: op. cit, p. 589.

(٥) Eyer: op. cit., p. 590.

(٦) Symonds: Renaissance, Vol . 2, p. 63.

احتقاره لخرافات العصور الوسطى وتقاليدها البالية ، كما ينظر إلى الحياة نظرة مرحة باسمة . وهذه كلها اتجاهات غريبة عن العصور الوسطى جديدة عليها(١). وقد استعار شوسر فيما بعد في مؤلفه « قصص كانتر بوري » كثيراً من الفصول والمواقف التي زخرت بها قصص بوكاشيو . وعن طريق شوسر تأثر بقية الكتاب في العصور التالية للأدب الإنكليزي بنفوذ بوكاشيو .

والحق إن هؤلاء الأعلام الثلاثة - دانتي وبترارك وبوكاشيو - هم الذين أعادوا لإيطاليا حريتها الفكرية . حقيقية إن النهضة لم تكن قد بدأت بعد ، ولكن ظهورهم بشر بها وجعل قدومها أمراً متوقعاً في السنوات التالية(٢) . وقد أعقب هؤلاء الثلاثة مجموعة من الجامعين ، وهو الذين أخذوا ينتقلون بين مختلف أنحاء أوروبا - بل خارجها - للبحث عن مخطوطات القدماء وجمعها ، بفضل ما صادفوه من تشجيع بعض الأمراء والبابوات مثل كوزيمودي ميديتشي والبابا نيقولا الخامس(٣) ومن الصعب علينا الآن تصوير مدى الحماسة التي أقبل بها هؤلاء على مهمة الجمع ، حتى أنه دفعتهم الرغبة في اقتناء المخطوطات القديمة إلى الاحتيال والخداع في بعض الأحيان(٤) . وقد ظهر من هؤلاء الجامعين فريق أدوا خدمة لا تقدر للعلم والعالم ، مثل بوجيو ، وفرانسسكوا فليلفو ، ونيقولو نيقولي مؤسس مكتبة سانت مارك في فلورنسا(٥) أما اللغة الإيطالية في خلال تلك الفترة - أي

---

(١) Stephenson: Med Hist P. 588.

(٢) Symonds: Renaissance, p. 9.

(٣) Eyer: op. cit., pp. 600 – 601.

(٤) Symonds: Rennaissance. Vol 2, PP. 98 – 103.

(٥) Pirenne: La fin du Moyen Age: Tome I, p.p. 517 – 519.

في النصف الأول من القرن الخامس عشر تقريباً ـ فكانت في طي النسيان ، لعدم ظهور كتاب كبار حينئذٍ ـ سوى بوجيو وسلفيوس ـ وكلاهما لم يكتبا سوى باللاتينية . والواقع أن الفضل في عدم زوال اللغة الإيطالية كلية، إنما يرجع إلى آل مديتشي في فلورنسا، وهي الأسرة التي حرصت على تشجيع الآداب والفنون واستمالة الأدباء والفنانيين حتى جعلوا من مدينتهم «آثينا إيطاليا»[1] وحسبنا أن لورنزو مديتشي ـ الذي تسلم منه الحكم سنة ١٤٦٩ وهو في الحادية والعشرين من عمره ـ كان يعرف اللاتينية واليونانية ، ويتذوق التاريخ والفلسفة ، فضلاً عن تحمسه لجميع ألوان الفنون . حتى أنه دون بنفسه مجموعة شهيرة من الأغاني بالايطالية لتنشد في الأعياد الشعبية ، مما يوضح لنا إلى أي حد عمل هذا الأمير على النهوض باللغة الإيطالية وسط محيط متضارب من الدراسات اليونانية واللاتينية (٢) .

ثم كان أن دخلت الدراسات الكلاسيكية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في دور جديد ـ خلاف دور الجمع ـ هو دور النقد[3] . فبعد أن انتهى المعاصرون من جمع أكبر قدر ممكن من التراث القديم ، أخذوا يتفهمون هذا التراث ويدرسونه ويحاولون تطبيق تعاليم القدماء على الأوضاع والمشاكل التي يعيشون في وسطها . وليس من المبالغة أن نعترف بعظم الأثر الذي تركته هذه الدراسات

---

(١) Eyre: op. cit, p. 614.

(٢) Idem: p. 615.

(٣) Symonds: Renaissance. pp. 18 – 19.

في الفكر البشري . إذ أخذ الناقدون ورجال العلم يدرسون النصوص الأصلية للفلاسفة القدماء - مثل أرسطو- ويهملون الدراسات المدرسية التي قامت على تراجم محرفة مأخوذة عن العربية . وكان على رأس هذه الحركة لورنزو فالا في روما ونابلي وفشينو وبوليتيانوفي فلورنسا[1] . وقد نشر لورنزو فالا مقالاً ليثبت تزوير وثيقة « هبة قسطنطين » التي اعتمد عليها البابوات في العصور الوسطى في اثبات شرعية سلطانهم العلماني . وكان فالا عندئذٍ في خدمة الفونسو ملك نابولي - خصم البابا اللدود - الأمر الذي شجع فالا على الاحتماء به ومهاجمة النظامين الكنسي والديري[2] . ولو أن الأمر اقتصر على إيطاليا وحدها لهان شأن هذا الهجوم ، ولكن الدراسات والعلوم الجديدة التي أتت بها النهضة أخذت تنتشر حينئذٍ في بقية بلدان أوروبا ، مما جعل لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) يتأثر بروح العصر التي أثارها الناقدون ، ويعلن ثورته على الكنيسة ونظمها البالية ، وهي الحركة التي عرفت بالإصلاح الديني .

- النهضة الفنية :

وإذا كانت حركة النهضة قد بدأت بإحياء الدراسات الكلاسيكية على يدي الإنسانيين الإيطاليين فإنها استؤنفت بوساطة الفنيين الذين كشفوا النقاب عن جمال الآثار القديمة وعملوا على محاكاتها في روحها وتعبيراتها[3] . وبعبارة أخرى فإنه إذا كان الإيطاليون أصحاب

---

(١) Pirenne. La Fin du Moyen Age. Tome 2. pp. 160 - 13.

(٢) Eyre: op. cit, pp. 601 - 609.

(٣) Stephenson: MSd. hist. p. 585.

الفضل الأول في نشأة الأدب الحديث فإنهم يستطيعون أن يفخروا أيضاً ـ وعلى مقياس أعظم ـ بأنهم مبتكرو الفن الحديث ، وبصفة خاصة فني التصوير والنحت . ذلك أن فن العمارة كان الجانب الفني الوحيد الذي لم يصبه انهيار في العصور الوسطى والذي استطاع أهالي شمال أوروبا أن يبزوا أهالي إيطاليا فيه . أما في الرسم والزخرفة من ناحية والنحت من ناحية أخرى ، فإن الإيطاليين احتفظوا بشرف إحيائها جميعاً والنهوض بها إلى مستوى الجمال والكمال ، بعد أن أصبح الجمال غاية لا وسيلة ، يقدس ويحترم لأنه شيء جميل لا لأنه يعبّر عن مجرد فكرة دينية [١] .

أما عن فن التصوير ، فقد كان في العصور الوسطى مقيداً بقواعد جعلته غير جدير بإسم فن : ذلك أن الرسم اقتصر على الأغراض الدينية ، وأصبح مفروضاً أن يطابق الروح الدينية في اتجاهاته ، بحيث صارت الزخرفة تخضع لتقاليد معينة ثابتة تحدد موضع الرسم وطريقة معالجته ، بل نوع الألوان التي يجب أن يتقيد بها الرسام في رسمه . فإذا تغاضى الرسام عن إحدى هذه القواعد أو أهمل اتباعها في رسمه اعتبر ذلك خروجاً عن الدين . وهكذا صارت مذابح الكنائس في العصور الوسطى لا تكسوها إلا صور جامدة للقديسيين أو لمريم العذراء ، مما جعل لها أهمية تقليدية دون أن تتمتع بمستوى فني معين [٢] . حقيقةً إن العصور الوسطى خلّفت لنا تراثاً ضخماً من الصور والزخارف والرسومات ، ولكنها لم تخلق فنانين

(١) Symonds: Renakissance, Vol. 3, pp. 16 – 17.

(٢) Idem, Vol. I. p. 19.

بارزين ، لأن شخصية الفرد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ اختفت وذابت وسط الجماعة التي اضطر الفرد إلى الارتباط بها . ويمكننا أن ندرك عظم الفارق إذا وازنا بين رسمين أحدهما حديث والآخر يرجع إلى العصور الوسطى . وإلى عصر النهضة يرجع الفضل في سد هذه الثغرة الواسعة بين العصرين ، إذ أخذ الفرد يتحرر تدريجياً في ذلك العصر من قيود العصور الوسطى وأغلالها . أما أهم مظاهر هذا التطور فتبدو في ازدياد تعلق الناس بالطبيعة وجمالها ، وفي تقديرهم لذات الإنسان ، ثم في ضعف الأثر الديني في الفن ، هذا كله زيادة على تقدم الأساليب الفنية ذاتها[1]. وتتمثل أهم التطورات الفنية التطبيقية في إدخال التصوير الجصي (Fiesco) على الجدارن واستكشاف التلوين بالزيت ـ الذي يرجع الفضل فيه إلى الفلمنكيين ـ واستخدام الألواح النحاسية وحفر الخشب وطبعه ، وهي الأمور التي جعلت من المستطاع إخراج كثير من الانتاج الفني الرائع . على أن أهم تطور شهده الأسلوب الفني في عصر النهضة يتمثل في محاكاة أشكال جميلة مستقاة من الطبيعة ، مع الأعراض عن الصور القديمة التي تتصف بالجمود والرسوخ . هكذا أصبحت دراسة تشريح الأعضاء وحركاتها المنظورة أشياء لا بد منها للرسام ، لأن الانتاج الفني لم يعد عملية نسخ آلي لقالب معين تفرضه السلطات الكنسية ، وإنما أصبح تعبيراً حراً عن عقلية الفنان وعبقريته[2] .

---

(١) Cam: Med. Hist. Vol. 8, p. 77 & symonds: op. cit, vol. 3, p. 5.

(٢) Symonds: op. cit., Vol. 3. p. 135.

وترجع بداية النهضة في فن التصوير إلى القرن الرابع عشر عندما برزت في هذا الفن مدينتان في إيطاليا هما فلورنسا وسينا Siena . وأول رسام فلورنسي عظيم هو كيمابو Cimabue الذي عاصره في مدينة سينا الرسام دوتشيو Duccio[(٤)] وعلى الرغم مما نلاحظه على انتاجهما من استمرار الجمود والتقيد في توزيع الألوان ، إلا أننا نلمس في هذا الانتاج تناسقاً بين أعضاء الجسم وجمالاً في شكل الوجه . ثم كان أن خلف هذين العلمين مجموعة من الفنانين بلغوا غاية الشهرة . فظهر في فلورنسا جيوتو Giotto (١٢٦٦ - ١٣٣٦) الذي اشتهر في ميادين الرسم والنحت والعمارة حتى أنه وضع أساس مدرسة في فلورنسا سمت بالمستوى الفني سمواً كبيراً . وكان جيوتو اول من أحل الرسم التعبيري محل صور الأشكال الآدمية الجامدة التي كانت سائدة حتى ذلك الوقت[(٢)] . وإلى جانب جيوتو ظهر بعض معاصريه من أعلام الرسم والزخرفة أمثال أندريا أو ركاجنا Andrea Oreagna وأمبروجيو لورنزتي Ambrigio Lorenzetti ، وفرا انجليكو Fra Angelico ولو أن الوثائق تذكر الأخير متأخراً زمنياً بعض الوقت عن سابقيه . على أننا يجب أن نشير هنا أيضاً - كما قلنا عن دانتي - إلى أن هؤلاء الأعلام ينتمون إلى الصفحة الأخيرة من العصر المنصرم أكثر من ارتباطهم بالصفحة الأولى من العصر الجديد[(٣)] . ذلك أنهم عبروا في صورهم وزخارفهم عن نظريات العصور الوسطى في الديانة

---

(١) Idem: p, 137.

(٢) Symonds: op. cit Vol. 3 pp. 138 - 143.

(٣) Pirenne: La Fin du Moyen Age, Tome2, pp. 225 - 228.

والحياة البشرية . وكل ما هنالك هو إنهم أدخلوا على رسومهم تحسينات واسعة في الطريقة والأسلوب ، مع بقاء هذه الرسوم تمثل كل ما ينتمي إلى العصور الوسطى . والواقع أن هناك ثلاث صور من ذلك العصر تصور العصور الوسطى تصويراً دقيقاً : الأولى صورة «انتصار الموت» لأوركاجنا، وهي تعبر عن الطابع الديني المتزمت الذي امتازت به العصور الوسطى[1] والثانية صورة « الكنيسة المناضلة الظافرة » التي قام برسمها تلاميذ جيوتو في كنيسة القديسة مريم الجديدة في فلورنسا ، وهي تبرز تنظيم الكنيسة بجلاله وهيبته . وأخيراً تأتي صورة « الحكومة المدنية » من انتاج امبروجيولونزتي ، وهي تصور الحياة السياسية العاصفة في قومون العصور الوسطى[2] .

فإذا تركنا جيوتو وتلاميذه، فإننا نرى الجيل التالي من رسامي القرن الخامس عشر يعبر عن النهضة تعبيراً فنياً ناضجاً . وكانت فلورنسا لا تزال تحمل لواء النهضة الفنية فظهر فيها ما ساشيو Massaccio الذي تعتبر رسومه الجصية على جدارن كنيسة برانكاتشي Brancacci خير ما يعبر عن الخطوة الفنية التالية بعد جيوتو . وقد تأثر الفنانون الذين ظهروا بعد ذلك بهذا الانتاج إلى حد بعيد ، وبخاصة روفائيل الذي أفرد له دراسة خاصة[3] . ثم خلف ماساشيو عدد كبير من الرسامين البارزين من بينهم فيلبوليبي Filippo Lippi وساندرو بوتشيلي Sandro

---

(١) Symonds: op. cit., Vol 3, 146.

(٢) Pirenne: La Fin du Moyen Age. Tóme 1, pp. 303 – 304.

(٣) Symonds: op, cit., Vol 3, pp, 166 – 170.

Botticelli ولوقا سجنوريلي Luca signorelli وغيرهم[١] وربما كان الأخير أقدرهم جميعاً حتى أنه يعتبر بجزأته في التصوير ودرايته بتشريح الأعضاء وازدرائه لقواعد العصور الوسطى وقيودها ، منافسا لميخائيل أنجليو .) على أن فلورنسا لم تكن الميدان الوحيد لتلك الثورة الفنية ، إذ تجلى هذا التطور بوضوح في غيرها من المدن مثل مدينة بروجيا حيث ظهر بتيرو بيروجينو، ومدينة بادوا حيث ظهر أندريا مانتجنا ، وفي البندقية حيث ظهر جيوفاني وجنبيل بليني وفيتور كارباشيو . والواقع أن هذه المجوعة من الفنانين هي التي مهدت الطريق أمام أعلام القرن السادس عشر ، مثل ليونارد ودافينشي ، وميخائيل أنجلو ، ورفائيل ، وأندريا دل سارتو ، وتيتان تنطورتو . حقيقة إن هؤلاء الفنانين استمروا يسخرون مواهبهم في أغراض دينية ، ولكنهم عالجوا هذه الموضوعات بروح إنسانية دنيوية ، فجعلوا الرغبة في الكمال الفني هي الأساس ثم يأتي التعبير الديني على هامشها . هذا فضلاً عما امتاز به انتاج هؤلاء الفنانين الذين يعبرون عن النهضة في عصر نضجها ، من عدم تحمس نسبي للمثل الأخلاقية ومقدرة قائمة على التحكم في توزيع الألوان والأصباغ[٢] .

ومع ذلك فإن السمو الفني الذي امتازت به النهضة يبدو في ميدان النحت أكثر منه في ميدان التصوير والرسم . وإذا كان الفنانون بوجه عام قد ثاروا في عصر النهضة ضد تقاليد العصور الوسطى

---

(١) Pirenne: La Fin du Mouyen Age. Tome 2; pp. 225 – 236.

Symonds: op cit., Vol 3, pp, 16 – 1 & 249.

وقيودها ، وتحرروا من هذه القيود ليخرجوا إنتاجاً أوفر جمالاً وأعظم ابتكاراً ، فإن النحاتين بوجه خاص تأثروا إلى حد كبير - في سبيل الوصول إلى هذه الغاية - بالدراسات والنماذج الكلاسيكية[1] . والسبب في ظهور الأثر الكلاسيكي في النحت أقوى منه في التصوير واضح وجلي .)لأن أعلام التصوير والرسم عند اليونان والرومان عفا عليهم الزمن ودرس إنتاجهم ولم تبق سوى أسماؤهم . ولذلك لم يتأثر التصوير في عصر النهضة بالروح الكلاسيكية إلا تأثراً لغوياً باسم وجود نماذج يحاكيها فنانو ذلك العصر . أما فن النحت فكان الحال فيه على العكس ، لأن تماثيل اليونان والرومان ظلت باقية حتى عصر النهضة ؛ وبعض هذه التماثيل بلغت درجة رائعة من الجمال والقرب من الطبيعة مما هيّأ نماذج حية ناطقة أمام فناني النهضة . وهكذا أنجب عصر النهضة مجموعة من النحاتين البارعين الذين بزّوا في انتاجهم انتاج اليونان . وأول من يصور لنا هذا العهد - الجديد في تاريخ النحت هو نيقولا دي بيسينو Niccolade Pissno الذي شاهد أثراً يونانياً جلب إلى بيزا فأعجب بجماله وروعته ، ودفعه ذلك إلى دراسة أوضاع الفن اليوناني وأساليبه[2] . ومنذ ذلك الوقت عكف نيقولا على .التوفيق بين حب اليونان للجمال وبين تقاليد الفن المسيحي[3] . ثم جاء بعده في القرن التالي عدد كبير من النحاتين الذي انتمى معظمهم إلى فلورنسا ، مثل لورنزو غيبرتي Lorenzo

---

(١) Lodge: op. cit, pp. 529 – 550.

(٢) Symonds: op. cit., Vol. 3. pp. 77 – 80.

(٣) Pirenne: La Fin du Moyen Age, pp. 296 – 297.

chiberti الذي نحت أبواب كنيسة فلورنسا ، وهي الأبواب التي قال عنها ميخائيل أنجلو أنها تستحق أن تكون أبواباً للجنة[1] . هذا فضلاً عن عدد آخر من النحاتين مثل لوقاديلا روبيا، ودناتللو، وأندريابرز فروشيو وغيرهم ؛ وبعد هؤلاء تأتي مجموعة من أعلام فن النهضة في النحت وعلى رأسهم بنفنوتو شليني (Benvenuti Cellini) وميخائيل أنجلو (Michael Angelo) . ويعتبر أولهما مثالاً لمن يريد أن يدرس النزعة الفنية الخالصة غير المتأثرة باعتبارات دينية أو خلقية ، وهي النزعة التي تولدت في المراحل المتأخرة من النهضة . أما الثاني فكان ضد الأول على خط مستقيم . لأنه في حين أعطى شليني في فنه صورة للعصر الذي عاش فيه ، إذا بميخائيل أنجلو يبرز شخصيته القوية في انتاجه الفني. والواقع أن عبقرية النهضة وعظمتها بلغت ذروتها في شخص ميخائيل أنجلو[2] . وهنا يصح أن نشير إلى أن النحت يصح أن يغلب عليه الطابع الديني والمظهر الوثني أكثر مما هو الحال في التصوير ، لأن جمال الوجه لا بد وأن يتبعه جمال القوام وإبراز محاسنة دون التقيد بالأخلاقيات .

أما فن العمارة فقد شهد هو الآخر تقدماً مستمراً في عصر النهضة ، وهو تقدم كانت الزعامة فيه لإيطاليا أيضاً . وقد سبق أن أشرنا إلى أن فن العمارة لم ينله انهيار في العصور الوسطى مثلما حدث بالنسبة للرسم والنحت . كما أن الأثر الكلاسيكي لم ينعدم في العصور الوسطى لأن الطراز الرومانسكي الذي انتشر في أوائل

---

(١) Symonds: op. cit, Vl. 3, pp. 92 – 93.

(٢) Symonds: op. cit., Vol. 3, pp. 281 – 282.

تلك العصور قام على أسس وقواعد كلاسيكية[١] . وقد خلف الطراز الرومانسكي فيما وراء الألب الطراز القوطي حيث ظلت الكتدرائيات القوطية تعبر عن الحماسة الدينية للشعوب الجرمانية في أواخر العصور الوسطى . ولم تلبث إيطاليا أن عرفت الطراز القوطي على أيدي المعماريين الألمان في أواخر القرن الثالث عشر. على أن الفن القوطي في إيطاليا اختلفت خصائصه عنه في شمال أوروبا نتيجة لظروف البيئة والمناخ . فضلاً عن أن إيطاليا لم تشأ أن تتنكر تماماً للطابع الكلاسيكي في فنها[٢] .

ثم كانت النهضة في فن العمارة نتيجة لإحياء التراث الكلاسيكي مثلما كان الحال في فن النحت. وتبدو التطورات الأولى التي جاءت بها النهضة في العمارة في العودة إلى الأقواس والعقود نصف الدائرية التي امتاز بها الفن الرومانسي ، ثم بعد استخدام الأسقف المسطحة ، والكرانيش التي تعلو النوافذ والأبواب مثلما كانت عليه المباني اليونانية والرومانية[٣] . وتعتبر كتدرائية فلورنسا بقبتها العظيمة التي قام فيليبو برونلسكو (Fillipo Brunellessco) بإنشائها أعظم نموذج لمباني الشطر الأول من عصر النهضة[٤] . ويمكن أن نتتبع هذا التطور العظيم بعد ذلك في كتدرائية القديس بطرس بروما التي وضع تصميمها برامانت (Bramante) . ثم بعد ذلك في

---

(١) Lethaby: Med. Art, P. 60.

(٢) Symonds: op. cit, Vol. 3, pp. 37 – 41.

(٣) Idem: pp. 46 – 52.

(٤) Lodge: op. cit., p. 531.

القصور التي شيدها بلاديو (Palladio) في فيتشنزا وفيرونا . ويمتاز فن العمارة في أواخر عصر النهضة بشدة العناية بالتناظر والتناسق والانسجام ، الأمر الذي أدى إلى إضعاف روح الابتكار والتجديد .

ـ أثر حركة النهضة :

وبعد ، فإن حركة النهضة ـ شأنها شأن الحركات العظيمة في التاريخ ـ حوت كثيراً من المزايا والمثالب وكان أهم اتجاهين سادا هذه الحركة ـ لا سيما في الشطر الأخير منها ـ هما إحياء المؤثرات الكلاسيكية في الأدب والفن ؛ ثم تحرير الفكر والفرد من قيود العصور السابقة وأغلالها . ومن الواضح أن كلا الاتجاهين كانت له عيوبه ومخاطره. فالاتجاه الأول من شأنه أن يجعل المفكرين عبيداً للنماذج الكلاسيكية التي يحاولون محاكاتها ؛ والاتجاه الثاني أدى في حالات كثيرة إلى الإلحاد والمبالغة في التحرر إلى حد الفوضى الاجتماعية والدينية . وقد أدى اتجاه النهضة نحو حرية البحث والاستقصاء إلى حركة الإصلاح الديني ، وهي الحركة التي لم تلبث أن تحولت إلى اتجاه مضاد لروح الحرية التي نشأت في الأصل عنها . ذلك أن البروتستانية المتطرفة تعارضت في حالات كثيرة مع الاتجاهات الإنسانية تعارضاً واضحاً حاداً . حتى أن سافونا رولا ـ الذي يعتبر ممثلاً لحركة البيورتيان في إيطاليا ـ حرض أتباعه على أن يحرقوا صورهم وحليهم بل حتى كتبهم[1] . كذلك حرم البيورتيان الانكليز حب الجمال في الفن لأنه اتجاه مادي يؤدي إلى فساد

---

(١) حسن عثمان : سافونا رولا ص ١٣٦ ـ ١٤١ .

الروح . وهكذا لم يلبث البروتستانت ـ الذين أقاموا حركتهم على أساس حرية الفكر والعبادة ـ أن اعتنقوا مبادىء تعسفية تستهدف عدم التسامح والاستبداد .

أما عن الآثار الطيبة لحركة النهضة فأهمها تنوير الفكر وانتشار التعليم ذلك أن ازدهار المعارف الجديدة واصلاح الكنيسة أدى في كل بلد إلى إنشاء مدارس وجامعات جديدة ، فضلاً عن التقدم بالنظم التعليمية في المعاهد القائمة فعلاً . وبفضل انتشار التعليم تحققت أعظم نتائج النهضة وأكثرها استمراراً ، وهي إيجاد نوع من الوحدة الخلقية والثقافية بين بلدان غرب أوروبا . ولا شك في أن هذ الوحدة التي قامت على أساس حرية الفكر والضمير الفردي كانت أقوى أثراً وأكثر استمراراً من وحدة قامت في العصور الوسطى تحت ضغط قيود فرضتها الكنيسة لتضمن سيطرتها على الناس داخل دائرة معينة .

٢ ـ مشكلة الفلسفة المسيحية

التعبير الذي يرد بشكل طبيعي إلى ذهن مؤرخ الفكر في العصر الوسيط هو تعبير « الفلسفة المسيحية » .لكنه يثير إشكالات كثيرة ، وإن كنا ـ فيما يبدو ـ لن نجد تعبيراً يثير مشكلات أقل مما يثيرها هذا التعبير ، وربما يفسر لنا ذلك السبب في استخدامه على نطاق واسع عام .

لكن ما هي المشكلات التي يثيرها تعبير « الفلسفة المسيحية » أو التي من أجلها قيل إنه يندر أن نجد تعبيراً يمكن أن يكون على هذا النحو من الغموض والصعوبة . . . ؟ علينا أن نكون واعين بادىء

ذي بدء بأن المشكلات التي يثيرها هذا التعبير لا تنحصر في أن مؤرخ العصور الوسطى يخطىء إن هو إنتزع الفلسفة المسيحية من سياقها التاريخي ، ولم يبرز إرتباطها بالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية ـ كلا . فلو وضعت المشكلة في الصورة لأصبحت مشكلة تاريخية خالصة يمكن حلها بسهولة بالغة بأن نقول : إنه ليس لنا الحق في أن نعزل ـ أثناء كتابتنا للتاريخ ـ أموراً كانت متحدة في الواقع أو أن نفصل بين تيارات يتصل بعضها ببعض. والفكر اليهودي ، والفكر الإسلامي ـ أثر كل منهما في الآخر وتأثر به كما نعرف. وبالتالي فليس يكفي أن يقوم المؤرخ بدراستها كما يدرس المذاهب المنعزلة التي تنغلق على نفسها ولا ترتبط بغيرها . فهذا ما لا تقبله الفلسفة. إذ ينبغي علينا ألا نظن أن ما نضعه من تحديدات لمنهجنا لا بد أن تكون هي نفسها تحديدات الواقع .

المشكلة التي نشير إليها إذن ليست مشكلة تاريخية وإنما هي تختلف عن ذلك أتم الإختلاف . إنها تضرب بجذور عميقة في قلب النظام الفلسفي نفسه ، أعني أنها مشكلة فلسفية ، ويمكن أن نصوغها في أبسط صورة لها في السؤال الآتي : هل يمكن أن نقول إن عبارة « الفلسفة المسيحية » لها أي معنى حقيقي . . . ؟ وهل هناك حقيقة واقعية تقابلها في التاريخ . . . ؟ ولا بد أن يكون واضحاً أننا لا نتساءل هل هناك مسيحيون فلاسفة أعني مسيحيين تصادف أن كانوا فلاسفة ، ولكننا نتساءل بالأحرى عما إذا كان هناك فلاسفة مسيحيون ، وهو تساؤل ، يمكن ـ بالطبع ـ أن يثار بنفس الطريقة حول الفلسفة الإسلامية أو الفلسفية اليهودية ، إذ يمكن أن نتساءل هل هناك فلاسفة مسلمون وفلاسفة يهود . . . ؟ والمقصود بالطبع

هل يمكن الجمع بين الفلسفة والدين في رجل واحد ، هل يلتقي العقل والوحي على صعيد واحد . . . ؟ ونحن جميعاً نعرف أن الدين كانت له أهمية غير عادية في حضارة العصر الوسيط ، ونعلم كذلك أن اليهودية ، والمسيحية والإسلام ، أخرج لنا كل منها مجموعة معينة من النظريات التي فيها الفلسفة والعقيدة الدينية يسيران جنباً إلى جنب في إتفاق وإنسجام إن لم نقل في غبطة وسعادة . ولقد أطلق على هذه المجموعة من النظريات لفظ غامض هو لفظ « المدرسية أو الإسكولائية «Scholasticism»[1] . ومن ثم فإن المشكلة هي هل هذه « الإسكولائيات » المختلفة ـ اليهودية والإسلامية والمسيحية منها بنوع خاص ـ تستحق أن نطلق عليها لقب « الفلسفة » ؟ وما أن نحدد المشكلة بهذا الشكل حتى يبدأ التشكيك في وجود الفلسفة المسيحية ، بل والتشكيك حتى في إمكان وجودها لدرجة أننا يمكن أن نجد بين شيع الفلسفة المتضاربة والمختلفة فيما بينها أشد ما يكون الإختلاف ما يشبه الإتفاق العام على رفض ما يسمى « بالفلسفة المسيحية » .

فهذا التعبير يصطدم باديء ذي بدء بنقد المؤرخين الذين لا يناقشون ـ بطريقة قبلية Priori « ـ هل من الممكن قيام فلسفة مسيحية في العصور الوسطى أم لا ؟ بل تراهم يقررون كواقعة تاريخية أن

---

(١) هي الفلسفة التي نشأت في مدارس Schola أو تطورت فيها تبناها ودافع عنها خريجو المدارس وقد كان كلمة Scholasticus: تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس وعلى خريج المدرسة في وقت واحد . ولقد انتشرت هذه المدارس في عهد شارلمان خصوصاً في فرنسا والمانيا ، وكانت في معظمها دينية : أما مدراس رهبان ملحقة بالأديرة أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة (المترجم) .

العصور الوسطى لم يكن لها فلسفة قط . وكل ما هنالك شذرات متفرقة: من الفكر اليوناني أريد لها أن تتصالح تصالحاً مؤقتاً مع اللاهوت بطريقة فيها الكثير من التصنع والافتعال .

وهذا ـ كما يقول المؤرخون ـ هو كل ما خلفه لنا المفكرون االمسيحيون . فهم يستعيرون من أفلاطون تارة ، ويستعيرون من أرسطو تارة أخرى ، وهم يفعلون ذلك في الأوقات التي لا يقومون فيها بشيء ما هو أشد سوءاً لأنّ الجمع بين أفلاطون وأرسطو في مركب محال . فهم ـ كما لاحظ بالفعل جون آف سالسبوري John of salisbury (١١١٧ ـ ١١٨٠) في القرن الثاني عشر ـ يبذلون جهوداً مضنية للمصالحة بين أموات لم يكفوا قط عن الخلاف وهم احياء. ويواصل المؤرخون نقدهم فيقولون إننا لا نلتقي على الإطلاق بدافع أصيل يثير التفكير. يكون مسيحياً تماماً وخلّاقاً ومبدعاً في وقت واحد . والنتيجة هي أن الديانة المسيحية لم تسهم بشيء قط في التراث الفلسفي الذي أنتجته البشرية .

وإذا كان المؤرخون يقررون وقائع تاريخية فإن الفلاسفة يواصلون السير في نفس الطريق ويقدمون لنا السبب فإذا لم يكن ثمة فلسفة مسيحية قد ظهرت على مسرح التاريخ ، فإن ذلك يرجع إلى أن فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة متناقضة ومستحيلة . ويمكننا أن نضع في أوائل من يؤمن بهذا الرأي ـ الفلاسفة الذين يمكن أن نطلق عليهم إسم : « العقليون الخلص Pure rationalists وموقفهم لا يحتاج إلى شرح طويل لأنه معروف، هذا إذا لم يكن أثرهم قد إمتدّ وإنتشر إنتشاراً أوسع بكثير مما نظن عادة . أنهم يؤكدون ـ باختصار شديد ـ أن الفلسفة والدين يختلفان إختلافاً تاماً من حيث

الجوهر بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الإطلاق . وهؤلاء الفلاسفة يختلفون فيما بينهم إختلافاً واسعاً حول الجوهر الذي يشكل ماهية الدين ، لكنهم جميعاً متفقون على تأكيد عدم إنتمائه إلى ميدان العقل ، وعلى أن العقل من جانبه مستقل إستقلالاً تاماً عن الدين . ولما كان نظام العقل وميدانه هو نظام الفلسفة وميدانها ، كانت الأخيرة مستقلة بطريقة جوهرية عن كل ما لا يكون بذاته متعلقاً بالعقل ، وهي مستقلة بصفة خاصة عن المسائل اللامعقولة irrational التي يطلقون عليها إسم : الوحي . . Revelation . وإذا لم يكن هناك اليوم شخص واحد يمكن أن يتخيل إمكان قيام علم طبيعة مسيحي أو رياضيات مسيحية mathematics christian أو بيولوجيا مسيحية أو طب مسيحي ، فإن السبب هو أن علم الطبيعة ، والرياضة ، والبيولوجيا والطب ، هي علوم sciences ، والعلم من حيث طبيعته ونتائجه ومبادئه ـ مستقل إستقلالاً تاماً عن الدين . والحديث عن فلسفة مسيحية هو بالمثل ـ في رأي هؤلاء الفلاسفة ـ خلف محال Absurd ، وتعبير « الفلسفة المسيحية » تعبير ينبغي أن نتخلص منه تماماً .

وهناك فريق ثالث ـ إلى جانب المؤرخين والفلاسفة الخلص ـ يعارض أيضاً إمكان قيام فلسفة مسيحية . وهذا الفريق هو « الإسكولائية الجديدة » أو المدرسيين المحدثين Neo - scholastics . صحيح أنك لن تجد فيلسوفاً واحداً من إتباع الأسكولائية الجديدة يرفض كل علاقة بين الفلسفة والدين ، لكننا في الواقع نخدع أنفسنا لو إفترضنا أن جميع المدرسيين المحدثين يعارضون معارضة مطلقة الموقف العقلي الذي يقفه العقليون

الخلص الذي عرضناه الآن توا . فعلى حين أنهم يؤكدون صراحة علاقات ضرورية معينة بين الفلسفة والدين فإن فريقاً منهم يوافق على مقدمات الحجة العقلية ، كما نجد من بينهم فريقاً آخر لديه الشجاعة الكافية التي تمكنه من قبول النتيجة أيضاً. أن ما ينكره هؤلاء هو أن نجد شخصاً مسيحياً قد استطاع أن يبني بنجاح فلسفة ما وهم وإن كانوا يؤكدون أن القديس توما الأكويني st. Thomas Aquinas (١٢١٥ ـ ١٢٧٤) قد أنشأ بالفعل فلسفة (وربما كانت هذه الفلسفة هي المثل الوحيد الذي يمكن أن يقدموه لنا) ـ لكنها فلسفة أقيمت على أساس عقلي خالص. ومن هنا يمكن أن نقول أن المدرسيين المحدثين يختلفون مع المذهب العقلي في الوقائع أكثر من إختلافهم في المبادىء . وإذا ما كان بينهم أي إختلاف في المبدأ فإنه لا يمس فكرة الفلسفة ، وإنما يتعلق بالمكانة التي ينبغي أن تشغلها في سلم العلوم . فعلى حين أن الفيلسوف العقلي الخالص يضع الفلسفة في أعلى مكان ويوحد بينها وبين الحكمة في هوية واحدة ، فإن الإسكولائي الحديث يجعلها نابعة من اللاهوت الذي يستحق وحده ـ كما يعتقد ـ إسم الحكمة . لكنا بهذا الشكل نصل إلى فكرة يكتنفها بعض الغموض وينبغي توضيحها : فالإسكولائيون المحدثون يجعلون الفلسفة تابعة لعلم اللاهوت ، لكنهم يذهبون في نفس الوقت إلى أنها تظل مع ذلك تحمل نفس طبيعة الفلسفة التي لا تعرف حكمة أعلى منها ، فكيف يمكن تفسير هذا الموقف . . . ؟

لو سألنا مفكري العصور الوسطى بأي حق يطلقون على أنفسهم إسم الفلاسفة؟ فسوف تكون لدينا إجابات تختلف فيما بينها أتم

الإختلاف . إذ لا شك أن فريقاً منهم سوف يجيب قائلاً : إننا لا نهتم باللقب على الإطلاق . وفي إستطاعتنا أن نقنع فقط بلقب المسيحي ـ وهل هناك لقب آخر غيره يمكن أن يكون أفضل منه ؟ ويمكن أن نسوق هنا كثيراً من رجال الدين المسيحي الذين إعتبروا أنفسهم خصوماً للجدل وللفلسفة ، وعلى رأسهم القديس برنار (١٠٩١ ـ ١١٥٣) st. Bernard ، والقديس بطرس دمياني (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢) st. Peter Damain ولكن حتى لو أننا نحّينا جانبا هذه الحالات القصوى ، فإنه من العسير أن نجد سوى الرشديين . . . Averroistes ـ من يقبل مشروعية ممارسة فلسفية خالصة وخالية من كل أثر للإيمان . إن وجهة النظر المألوفة على نحو ما ظهرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ـ يمثلها أفضل تمثيل القديس أنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) st. Anselm والقديس بونافنتير (١٢١١ ـ ١٢٧٤) st. Bonaventure اللذان يعلنان بحق أنهما إمتداد للقديس أغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) st. Augustine وهما يعتبران أن ممارسة العقل الخالص ممكنة ـ وهل يمكن أن يشك أحد في ذلك بعد أفلاطون وأرسطو ؟ ـ لكنهما لا ينظران إلى الموضوع من زاوية تعريف العقل بل من زاوية الشروط والأحوال الفعلية للوقائع التي يمارس فيها العقل نشاطه . إن هناك واقعة فعلية موجودة وهي أنه بين الفلاسفة اليونان وبيننا يوجد الوحي المسيحي ، وهذا الوحي قد عدل وغير بعمق في الظروف التي على العقل أن يعمل فيها فإذا ما وصل إليك هذا الوحي فكيف يمكن لك أن تتفلسف كما لو لم تكن قد سمعت عنه قط ؟ إن أخطاء أفلاطون وأرسطو هي على وجه الدقة الأخطاء التي يقع فيها العقل الخالص وكل فلسفة تزعم أنها يمكن أن

تكفي نفسها بنفسها سوف تقع مرة أخرى في هذه الأخطاء عينها ، بل ربما تقع في أخطاء أخرى أشد سوءاً ـ لدرجة أنه من الآن فصاعداً ستكون الطريقة الوحيدة المأمونة هي أن تتخذ من الوحي مرشداً لك ، وأن يبذل جهداً في فهم مضمونه ـ وهذا الفهم لمضمون الوحي سوف يشكل الفلسفة ذاتها أعني أن الفلسفة سوف تصبح « الإيمان الذي ينشد التعقل quaerens fides intellectum ـ وهذا هو المبدأ الأساسي للفكر النظري في العصور الوسطى كلها[1] . لكن أليس ذلك مجرد خلط فحسب بين الفلسفة والدين . . . وإن كان كذلك ، ألسنا نغامر في هذه الحالة بتدمير الفلسفة نفسها تدميراً تاماً . . . ؟

إن هذه الأسئلة تلقي الضوء على موقف المدرسيين المحدثين الذين عرضنا لهم منذ قليل : فقد شعر فريق منهم بهذا الخطر وأرادوا تجنبه ، لهذا رأوا أنه من الضروري أن يتبنوا ـ ولو جزئياً ـ موقف خصومهم ، فسلموا بالمبدأ ثم شرعوا بعد ذلك في بيان أن العصور الوسطى لا يمكن أن تفاخر بفلسفة حقة جديرة بالفعل بهذا الإسم اللّهم إلا بفلسفة القديس توما الأكويني ، أما القديس أنسلم ، والقديس بونا فنتير فهما يبدآن من الإيمان ويغلقان على نفسيهما مجال اللاهوت على حين أن الرشديين ـ من ناحية أخرى ـ يغلقون على أنفسهم مجال العقل الخالص دون أن يلتزموا بالنتائج العقلية بوصفها حقائق ضرورية ولهذا يخرجون أنفسهم من دائرة الفلسفة ،

---

(١) هذه العبارة كانت العنوان الأصلي لكتاب القديس أنسلم « الموعظة » Proslogion وهو يمثل التيار الأغسطيني الذي بلغ ذروته على يد القديس أنسلم .

أما التومائية Thomism فهي وحدها . في نظر الإسكولائية الجديدة ـ المذهب الذي تستنبط فيه النتائج الفلسفية من مقدمات عقلية خالصة . ويبقى اللاهوت Theology في مكانه الخاص في قمة سلم العلوم ، ولما كان يقوم على الوحي الذي يستمدون مبادئه فإنه يشكل علماً مميزاً يبدأ من الإيمان ولا يستعين بالعقل إلا لكي يعرض مضمون الإيمان أو لكي يحميه من الخطأ . والفلسفة بغير شك تابعة للاهوت لكن لما كانت الفلسفة لا تعتمد على شيء آخر سوى منهجها الخاص ، ولما كانت تقوم على أساس العقل البشري ، وترجع كل حقيقة إلى الوضوح الذاتي لمبادئها ودقة نتائجها فإنها تصل إلى الإتفاق مع الإيمان بطريقة تلقائية دون أن تجد نفسها مضطرة بأية طريقة إلى أن تشق لنفسها طريقاً آخر غير طريقها الأصلي أو أن تحيد عن طريقها المألوف . إن اتفاقها مع الإيمان يأتي ببساطة شديدة من أنها تصل إلى مجموعة من الحقائق ، والإيمان هو نفسه مجموعة من الحقائق ، ولما كانت الحقيقة لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة أخرى فإنه لا يمكن أن يكون ثمة تناقض بين الفلسفة والدين .

ولا شك أنه يبقى فارق أساسي بين الإسكولائي الحديث وبين الفيلسوف العقلي الخالص : عند الأول نجد أن الإيمان موجود بصفة مستمرة . وكل صراع بين إيمانه وفلسفته هو بالتأكيد دليل على وجود خطأ فلسفي ، وحين يظهر مثل هذا الصراع فان عليه أن يعيد إختبار مبادئه وأن يراجع نتائجه حتى يكتشف الخطأ الذي أفسد إتفاق الفلسفة والإيمان . وحتى لو إفترضنا أنه لم يصل إلى مثل هذا الإتفاق فإنه لا يقع على الإطلاق في الخطأ الذي وقع فيه القديس أوغسطين والقديس أنسلم حين طلبا منا أثناء بحثهما عن أدلة وبراهين

على وجود الله ـ أن نؤمن أولاً وقبل كل شيء بوجود الله . إن فلسفة الإسكولائي الحديث إذا ما كانت صحيحة فان ذلك لا يرجع إلى أنها تستند أولاً إلى الإيمان ، بل يرجع إلى أنه لم يحاول باخلاص أن يلجأ إلى الإيمان لتبرير فلسفته . وليس لأن خصمه لا يشاركه إيمانه . إن حقيقة فلسفته لا تعتمد على الإطلاق على حقيقة إيمانه ؛ فهو باستمرار يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان .

ما أن نلقي نظرة على فلسفة القديس توما من هذا المنظور حتى تبدأ في الظهور مجموعة من النتائج المدهشة والضرورية في آن معاً . إننا نذكر أولاً وقبل كل شيء تلك الاحتجاجات القوية التي آثارها الأغسطينيون في جميع العصور ضد المحاولة التي تقوم بها التومائية والتي تريد بها أن تجعل المسيحية وثنية كما يقولون[1]. وإذا كان بعض التومائيين المحدثين ينكرون أن تكون الأغسطينية فلسفة . فان الأوغسطينيين في العصور الوسطى أنكروا سلفاً أن تكون التومائية أمينة أو مخلصة للتراث المسيحي .

بل إنهم حين يناقشون قضية من القضايا التومائية التي يعتقدون أنها موضع شك أو قابلة للنقاش فإنهم يصبغون هجمومهم بصبغة ذات طبيعة عامة جداً فتراهم يطعنون في روح التومائية ذاتها ، فلو كانت التومائية ـ على سبيل المثال ـ مخطئة في مشكلة الإشراق ،

(١) كان الاوغسطينيون يعتقدون أن القديس توما لا يمثل الفلسفة المسيحية لأنه أراد أن يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان وذلك عكس المنهج الحقيقي الذي ينبغي أن تسلكه الفلسفة المسيحية في نظرهم وقد وجدوا لهم نصيراً كبيراً في شخص مالبرانش .

ومشكلة العلل البذرية Rations seminales [١] أو في مشكلة قدم العالم . فإنهم يذهبون إلى القول بأن خطأ ها هنا إنما يرجع إلى أنها اخطأت أولاً في المشكلة الأساسية وهي العلاقة بين العقل والإيمان ؛ لأنه منذ اللحظة التي رفضت فيها متابعة القديس أغسطين ـ الذي يعترف من جانبه بأن الإيمان هو الذي يرشده ـ وفضلت أن تتابع بدلاً منه مبادىء أحد الفلاسفة الوثنيين (يقصدون أرسطو) أو شراحه العرب (يقصدون ابن رشد) فإنه أصبحت غير قادرة على التمييز بين الحق والباطل أو بين الصواب والخطأ . إن العقل حين يلجأ إلى الإعتماد على نوره الخاص أو ما ينبعث منه من ضوء طبيعي ، فإنه يسهل جداً على مذاهب هي نفسها كاذبة وزائفة في الواقع ـ أن تصيبه بالعمى ، وهذا العمى نفسه هو الذي يحجب عنه زيفها .

لكن كما أن من الأغسطينين من ينظر إلى التومائية على أنها زائفة لأنها ليست فلسفة مسيحية أصيلة ، فإننا نجد أيضاً من التومائيين من يرد على ذلك بقوله إن ذلك صحيح لكن ليس بسبب أنها مسيحية : والواقع أنهم مضطرون إلى مثل هذا الموقف ، لأنه ما أن ينفصل العقل عن الإيمان ـ من حيث ممارسته العقلية ـ حتى تصبح كل علاقة داخلية بين الفلسفة والديانة المسيحية متناقضة . فلو أنها كانت فلسفة حقاً فان ذلك يرجع ببساطة إلى أنها عقلانية .

---

(٢) العلل البذرية Rations seminales: فكرة رواقية أساساً تذهب إلى أن الأشياء كانت في البداية على شكل بذور كامنة ثم أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء . ولقد وجد أوغسطين في هذه الفكرة حلاً لمشكلة فعل الخلق الذي لا بد أن يكون واحداً مع أن الأشياء كثيرة وهي دائمة النمو والتطور فالأشياء وجدت من البذرة الذي خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت .

لكنها لو كانت عقلانية فليس ذلك على الإطلاق بسبب أنها مسيحية . وينبغي علينا لذلك أن نحتار . ولن تجد فيلسوفاً تومائياً على الإطلاق يوافق على أن مذهب القديس توما الأكويني يتناقض في شيء لا مع نص الإيمان ولا مع روحه . وإنما سوف نجده يؤكد صراحة أن الإتفاق بين الوحي والعقل هو إتفاق الحقيقة مع نفسها . ولكن ينبغي ألا نندهش إذا قبل بعض التومائيين - بغير قلق ولا ضجر - اللوم الكلاسيكي الذي يوجهه إليهم الأغسطينيون : أن فلسفتكم إذن ينقصها كل طابع مسيحي أصيل ! وكيف يمكن أن يكون لها مثل هذا الطابع دون أن تكف عن الوجود . . . ؟ إن مبادىء القديس توما الأكويني الفلسفية هي نفسها مبادىء أرسطو الوثني أعني مبادىء رجل لم يكن يعلم شيئاً عن أي وحي ، سواء أكان وحياً مسيحياً أو يهودياً . وإذا كانت التومائية قد أخذت بمذهب أرسطو وطهرته وأكملته وجعلته أكثر دقة وإكتمالاً ، فانها لم تفعل ذلك على الإطلاق بالالتجاء إلى الإيمان بل بواسطة إستنباط النتائج المتضمنة في مبادئه بطريقة أكثر دقة وصحة مما كان في إستطاعة أرسطو أن يفعله لنفسه. وباختصار فان التومائية إذا ما نظر إليها من منظور الفكر النظري الفلسفي فإنها لن تكون شيئاً آخر سوى المذهب الأرسطي مصححاً بطريقة عقلية ومكتملاً بطريقة حكيمة . ولم يكن ثمة حاجة بالقديس توما إلى تعميد المذهب الأرسطي لكي يجعله حقيقياً أكثر مما كان ينبغي عليه أن يعمد أرسطو لكن يناقشه في الفلسفة . فالمناقشات الفلسفية تدور بين رجل ورجل آخر لا بين رجل ورجل مسيحي فالطابع المسيحي لا دخل له بمثل هذه المناقشات .

والمحصلة المنطقية لمثل هذا الموقف هي الإنكار الكامل لفكرة

الفلسفة المسيحية كلها . ومهما كانت هذه النتيجة غريبة فان هناك نفرا على استعداد تام للتسليم بها . فليس هناك فحسب المؤرخون الذين يذهبون إلى أن وقائع التاريخ لا تدلنا على أن المسيحية قد أثرت تأثيراً جاداً في مجرى الفكر النظري الفلسفي أو أنها أضافت جديداً إلى التراث الفلسفي ، وليس هناك فقط الفلاسفة العقليون الخلص الذين يذهبون إلى عدم إمكان الجمع بين الفلسفة والدين لإختلافهما في الجوهر حيث يعتمد أحدهما على العقل والثاني على النقل أو على الوحي - وإنما هناك إلى جانب هذين الفريقين فريق ثالث هو فريق المدرسيين المحدثين الذين يعلنون - صراحة - أن فكرة الفلسفة المسيحية تخلو تماماً من كل معنى .

أننا قد نستفيد من الفلسفة لكي نُيسّر للناس قبول معتقدات دينية معينة ، ونحن في هذه الحالة إنما نحول الفلسفة إلى علم للدفاع عن الدين . a Pologetics أو قد نوافق على أن يحكم على النتائج العقلية حسب إتفاقها أو إختلافها مع المعتقدات الدينية ، ونحن بذلك نلقي بأنفسنا في أحضان اللاهوت . أو ربما نقول - لكي نتخلص من هذه المشكلات - أن « الفلسفة المسيحية » تعني ببساطة « الفلسفة الحقة » . لكن لن يكون ثمة مبرر في هذه الحالة يجعل إكتشافها قاصر على المسيحيين بل يمكن عندئذٍ أن يكتشفها المسيحيون وخصوم الديانة « المسيحية » على السواء . وقد نقول أخيراً أننا حين نطلق على فلسفة ما لقب « المسيحية » فإننا لا نعني بذلك شيئاً سوى أن هذه الفلسفة تتفق مع الديانة المسيحية . لكن إذا كان هذا الاتفاق مجرد واقعة فحسب ، وأنه يرجع إلى النمو العقلي الخالص للمبادىء الأولى ، فإن علاقة مثل هذه الفلسفة بالمسيحية تظل خارجية تماماً

كما كانت في الحالة السابقة . لكن إذا كان هذا الإتفاق يرجع - من ناحية أخرى - إلى جهود خاصة نبذلها لكي نصل إليه ، فإننا بذلك نعود القهقرى إلى علم اللاهوت وإلى علم الدفاع عن المعتقدات الدينية . وهكذا نقع في حلقة مفرغة . ويبدو كما لو كنا نبذل جهداً ضائعاً في محاولة تعريف فكرة متناقضة بألفاظ واضحة متميزة . أعني أن فلسفة ما أو نظاماً عقلياً معيناً يراد له أن يكون في نفس الوقت نظاماً دينياً أي أن يعتمد في ماهيته على أمور لا معقولة ومسائل غير عقلية . لماذا لا يقلع الباحث عن هذه المحاولة التي لا ترضي أحداً . . . ؟ الأغسطينية سوف تقبل « الفلسفة المسيحية » إذا ما إرتضت نبذ الفلسفة وقنعت بأن تكون مسيحية فقط . والتومائية الجديدة . . Neo – Thomism سوف تقبل الفلسفة المسيحية بشرط أن تتخلى عن المسيحية لتكون فلسفة فحسب ، لكن ألا يمكن أن يكون الأسهل أن نفصل بين هاتين الفكرتين ونسلم العقل للفلسفة ونقيم المسيحية مرة أخرى على الدين . . . ؟

حين تتفق ملاحظة الوقائع التاريخية وتحليل الأفكار الفلسفية بهذا الشكل فلا بد أن يكون من العبث أن نبحث أكثر من ذلك عن فرصة أخرى تجعل الفلسفة المسيحية ممكنة . صحيح أن التاريخ لا يقطع بشيء قط وإنما هو يقدم لنا وقائع ومعطيات تاريخية فحسب ، لكن من الصحيح كذلك أن الأفكار تعتمد على هذه الوقائع ، وأن هذه الوقائع بدورها يحكم عليها على ضوء الأفكار المستخلصة . إن مشكلة « الفلسفة المسيحية » تثير مشكلات متعددة . كيف كانت العلاقة بين الفكر الفلسفي والإيمان المسيحي . ؟ وما هي علاقاتهما المتبادلة؟ ما الذي أعطاه الواحد منهما إلى الآخر، وما الذي أخذه منه؟ إن الإجابة

على هذه المشكلات يعتمد ـ ولو جزئياً ـ على وجهة النظر التي تنظر منها إلى الوقائع التاريخية . لكن هذه المشكلات ينبغي على أقل تقدير إثارتها لو أننا أردنا أن تكون مناقشتنا حول مفهوم الفلسفة المسيحية قائمة على أسس جادة ، وإذا ما كان لدينا أدنى أمل في تعريف الفلسفة المسيحية على إفتراض أن الواقع التاريخي يقول أنها كانت موجودة .

لكن هل الواقع التاريخي يؤكد وجودها . . ؟ لقد أنكر مؤرخون ممتازون ذلك انكاراً تاماً معتمدين على ما تصوروا أنه الطابع العملي للمسيحية في بدايتها والذي يخلو تماماً من كل تفكير نظري كما يقولون .

ولقد بذل هارنوك . . . Harnack ـ كثيراً من الجهد لكي ينشر هذه الفكرة . وتبعه في ذلك مؤرخون وكتاب من ألوان تختلف فيما بينها أتم الأختلاف . وسوف نسوق رأينا في هذه الفكرة بشكل صريح وواضح خلال هذا الكتاب . لكن هذه الفكرة تثير مسألة تهدد بإلقاء اللعنة أو الحرمان الديني على المناقشة بأسرها ، ولهذا فسوف أحاول الآن أن أتخلص منها .

ما الذي يريد أن يقوله كل من يقرر أن المسيحية ـ منذ البداية ـ كانت غير نظرية على الإطلاق unspeculative . . . ؟ لو كان يريد بذلك أن يقول لنا أن المسيحية ليست فلسفة ، فسوف نقول له : نعم ولا شيء أشد وضوحاً من ذلك ، لكن لو أراد أن يقول أن المسيحية حتى في المجال الديني الخاص لا تحمل معها أية عناصر « نظرية » أو أية بذور « تأملية » فإنه بذلك يتجاوز ما يسمح له التاريخ بأن يقوله . فأين يمكن لنا أن نجد مثل هذه المسيحية العملية التي تخلو تماماً من كل عنصر نظري ؟ أن ذلك يعني أن نعود القهقرى ونتخطى

القديس جوستين . st. Justin. (١٠٣ - ١٦٧)[1] وأن نمزق صفحات كثيرة للغاية مما كتبه الآباء الرسوليون Apostolic Fathers - من الكتابات المسيحية الأولى . وأن نحذف الرسالة الأولى للقديس يوحنا . . S. John وكل ما نبع منها من صوفية تأملية إبان العصور الوسطى ، وأن نتغاضى عن وعظ وكرازة القديس بولس st. paul عن النعمة أو اللطف الإلهي Grace التي سينبثق عنها المذهب الأغسطيني ، وأن نختصر انجيل القديس يوحنا ، وأن نتجاهل نظرية الكلمة Word التي عرضها في إفتتاحية إنجيلية: «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند اللّٰه وكانت الكلمة اللّٰه . . .» (الأصحاح الأول - الآية الأولى) - بل سوف يكون علينا أن نتجاوز الأناجيل Synoptics وأن ننكر أن يسوع نفسه قد علم الناس شيئاً عن فكرة الأب السماوي ، والإيمان بمملكة لا تفنى وحياة أبدية كما أنه كان يدعو إلى الإيمان بالعناية الآلهية . . إلخ .

وعلينا فوق ذلك كله أن نتجاهل أن المسيحية كانت على الأقل في بدايتها الأولى ترتبط باليهودية إرتباطاً وثيقاً ، وأن التوراة Bilble (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) مليئة بكثير من الأفكار عن اللّٰه ، والإنسان والعالم ، والعلاقة بين الإنسان واللّٰه ، أو بين

---

(١) ثالث ثلاثة يطلق عليهم اسم « المحامون عن الدين » (الإثنان الأخران هما اثناغوراس Athenagoras وثاتيان ST. Tatian) ولد القديس جوستين في نابلس بفلسطين من أبوين وثنيين . قد ترك فلسطين وذهب إلى أفسس واعتنق فيها الديانة المسيحية ثم قصد إلى روان وفتح فيها مدرسة وأخذ يعلم فيها حتى استشهد هو وستة من تلاميذه .، كتب مجموعة من الكتب منها « احتجاج مرفوع إلى الأمبراطور ومجلس الشيوخ والشعب الروماني والرد على البدع » و« حوار مع ترفيون » يحذو فيه حذو محاورة « فيدون » لأفلاطون .

الله والعالم، وعن الحكمة الإلهية . . . إلخ . صحيح أن هذه الأفكار لم تكن فلسفية الطابع لكنها لم تكن تحتاج إلا إلى تربة صالحة حتى تصبح ثرية بالنتائج الفلسفية . والقول بأن الكتاب المقدس . . . scripture يخلو من الفلسفة لا يبرر النتيجة التي تقول أنه لا يستطيع أن يؤثر في نمو الفلسفة وتطورها ، وإذا كانت الحياة المسيحية في بدايتها الأولى تشتمل على عناصر نظرية كما تشتمل على عناصر عملية سواء بسواء ـ حق ولو كانت هذه العناصر النظرية نظرية فقط بالمعنى الديني الخالص ـ فإن إمكان مثل هذا التأثير يمكن في الحال تصوره .

وإذا كان التاريخ لا يقدم لنا آية عوائق أو موانع في سبيل دراسة الفلسفة المسيحية ، فإننا نستطيع أن نضيف أنه لا شيء يجعلها عبثاً محالاً Absurd بطريقة قبلية apriori وجهة النظر الفلسفية . لا شيء قط من الناحية الفلسفية ولا من الناحية التاريخية يمنعنا من دراسة الفلسفة المسيحية ولا حتى المشاحنات العلمانية التي تحدث باستمرار بين بعض الأغسطينيين وبعض التومائيين وتجعلهما على طرفي نقيض. والحق أن ما يجعلهما على خلاف دائم لا سبيل إلى إزالته والتوفيق بينهما هو أنهما يعملان ـ تحت إسم واحد ـ على حل مشكلتين مختلفتين . إن التومائيين سوف يقبلون الحل الأغسطيني للمشكلة بمجرد أن يدرك الأغسطينيون أن العقل عند الرجل المسيحي يتميز تميزاً أساسياً عن الإيمان ، وأن الفلسفة تتميز عن الدين . وما دام القديس أغسطين يعترف هو نفسه بذلك فإن التمايز (بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين) تبدو أغسطينية تماماً . ومن ناحية أخرى فإن الأغسطينيين سوف يقبلون

الحل التومائي حين يدرك التومائيون أن العقل عند الرجل المسيحي لا يمكن أن ينفصل عن الإيمان في مجال ممارسته ، وإذا كان القديس توما يدرك ذلك فليس ثمة ما يمنع الفيلسوف التومائي من أن يعقل ذلك أيضاً . وإذا كانت تلك هي الحال في وضع الفلسفة المسيحية فإننا نستطيع أن نقول ـ حتى على الرغم من أننا لم نعرف بعد ما الذي تشكله هذه الفلسفة ـ أنه لا شيء يبدو متناقضاً في هذه الفكرة من الناحية النظرية . فهناك على الأقل أساس راسخ تقوم عليه هذه الفكرة وبناء عليه فإنها لن تكون مستحيلة . وأعني بهذا الأساس الظروف الواقعية الفعلية التي كان لا بد لعقل الرجل المسيحي أن يعمل فيها . صحيح أنه ليس ثمة ما يمكن أن نسميه بالعقل المسيحي وإنما هناك ما يمكن أن نسميه بالممارسة المسيحية للعقل ، وهذا ما حدث أبان العصور الوسطى حيث إستخدم المسيحيون العقل في فهم وتفسير النصوص والمعتقدات الدينية ـ لماذا إذن يتحتم علينا أن نرفض قبلياً apriori القول بأن المسيحية ربما كانت قادرة على تغيير مجرى تاريخ الفلسفة حين تفتح أمام العقل البشري ـ وبتوسط الإيمان ـ مناظير جديدة لم تكن تخطر له على بال . ذلك إفتراض ربما لا يكون قد حدث بالفعل ، لكن ليس ثمة ما يبرر ـ مع ذلك ـ القطع بأنه لا يمكن أن يحدث ، بل أن المرء يستطيع أن يذهب أبعد من ذلك ويقول : أن النظرة العابرة إلى تاريخ الفلسفة تدعونا بقوة إلى الإعتقاد بأن هذه الواقعة قد حدثت فعلاً .

لن نجانب الصواب لو أننا ربطنا ظهور الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر بتطور العلوم الوضعية بصفة عامة ، وعلم الطبيعة الرياضي بصفة خاصة . فهذا العامل هو الذي جعل المذهب

الديكارتي يختلف بهذا الشكل الواضح عن ميتافيزيقا العصر الوسيط . لكن لماذا يندر أن يتأمل الباحثون التباين بين الديكارتية وميتافيزيقا اليونان بهذه الطريقة . . . ؟ هل يمكن أن نقول بطريقة جادة أن الفلسفة الحديثة من ديكارت حتى كانط ، كان يمكن أن تكون على نحو ما كانت عليه ، لو لم يكن هناك « فلاسفة مسيحيون » فيما بين نهاية العصر الهيلنستي Hellenistic[1] وبداية العصر الحديث . . . ؟ والحق أن العصور الوسطى لم تكن عقيمة مجدبة في ميدان الفلسفة كما يصورونها بل ربما كانت الفلسفة الحديثة نفسها مدينة بكثير من مبادئها المرشدة لتأثير المسيحية الغالب في هذه الفترة . والفحص السريع للإنتاج الفلسفي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، بل وحتى القرن التاسع عشر ، سوف يكشف لنا في الحال عن خصائص يصعب جداً تفسيرها ما لم نضع في اعتبارنا الجهد العقلي العظيم الذي بذل في الفترة التي تقع فيما بين نهاية العصر الهيلنستي وبداية عصر النهضة ـ أعني في الفترة التي تسمى عادة العصور الوسطى .

فلنتصفح وعلى سبيل المثال ـ مؤلفات « رينية ديكارت R. Descartes » (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ـ أبو الفلسفة الحديثة، والمصلح الممتاز للفكر الفلسفي الذي كتب عنه الفيلسوف الفرنسي المعاصر أو كتاف هاملان (١٨٥١ ـ ١٩٠٧) Octave Hamelin يقول : « إنه

---

(١) للحضارة اليونانية عصر « هيليني » وعصر هيلنستي : الأول عصر الحضارة اليونانية في بلاد اليونان ومستعمراتها بوجه عام وهو يبدأ قبل القرن السادس ويمتد حتى سيطرة الدولة المقدونية على بلاد اليونان . أما العصر الثاني فيبدأ مع فتوحات الإسكندرية ويمتد عدة قرون بعده وهو يشمل مدارس أثينا ومدارس الإسكندرية حتى القرن الخامس الميلادي تقريباً .

يأتي تقريباً بعد القدماء ـ باستثناء نفر قليل من الطبيعيين ـ كما لو لم يكن هناك شيء بينه وبينهم سوى الفراغ » . فما الذي ينبغي علينا أن نفهمه من كلمة « تقريباً » هذه . . . ؟ علينا أن نذكر أولاً عنوان كتابه « التأملات في الفلسفة الأولى » : « الذي فيه تتم البرهنة بالدليل الواضح على وجود الله وخلود النفس »[1] . ثم علينا بعد ذلك أن نلاحظ التشابه الدقيق بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أغسطين ، بل وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة. ولن يكون من العسير على الأطلاق أن نتبيّن أن نظريته في الحرية مدينة بدين كبير لتأملات العصور الوسطى حول العلاقة بين النعمة وحرية الإرادة ـ وهي المشكلة المسيحية الأصيلة إن كانت هناك مشكلة مسيحية على الإطلاق. وربما كان يكفي أن نشير إلى أن المذهب الديكارتي بأسره يقوم على أساس فكرة إله قادر على كل شيء ، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة . وخلق كذلك العالم من العدم ex Nihilo ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل، وهو فعل ضروري لبناء الكون إذ لولاه لسقطت جميع الأشياء من جديد في هوة العدم . وسوف يكون علينا أن نتساءل بعد ذلك عما إذا كان اليونانيون قد عرفوا شيئاً على الإطلاق عن فكرة الخلق هذه . . . ؟ والإجابة أن ذلك أمر مشكوك فيه تماماً ، وهذا يعني أن ديكارت يعتمد هنا على التراث المسيحي وعلى تراث الكتاب المقدس بطريقة مباشرة . وأن نظرية نشأة الكون cosmogony لم تضف جديداً من حيث الجوهر بل هي ليست سوى تطور لتعاليم

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية استاذنا الدكتور عثمان أمين ؟ وأصدرته مكتبة الإنجلو المصرية .

أساتذته من فلاسفة العصور الوسطى فيما يتعلق بأصل الكون . ثم ماذا عساه أن يكون إله ديكارت هذا الكائن القادر على كل شيء ، ذلك الكامل اللامتناهي ، خالق السماوات والأرض ، الذي خلق الإنسان على صورته والذي يحفظ الأشياء جميعاً بفعل من أفعال الخلق المتصل ؟ ماذا عساه أن يكون هذا الإله إن لم يكن هو إله المسيحية على نحو ما نعرفه بكل طبيعته وصفاته التقليدية . . . ؟ إن ديكارت يؤكد أن فلسفته لم تعتمد على شيء قط من اللاهوت أو الوحي ، وأنه يبدأ ببساطة من تلك الأفكار الواضحة المتميزة التي يكتشفها عقلنا الطبيعي في نفسه عندما يحلل مضمونه بعناية ، لكن كيف يمكن أن تتحول هذه الأفكار ذات الأصل العقلي الخالص فتصبح هي نفسها في كل عناصرها الجوهرية وكأنها تلك الأفكار التي علمتها المسيحية للناس إبان ستة عشر قرناً تحت إسم الإيمان والوحي ؟ إن هذا الإتفاق له مغزى هام وهو يوحي بكثير من التساؤلات وهو يصبح أكثر أهمية حين نضيف إلى حالة ديكارت جميع الحالات المماثلة .

فشخصية نقولا مالبرانش N. Malbranch (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) تأتي في المرتبة الثانية إذا ما قورنت بشخصية أستاذه ديكارت . ومع ذلك فينبغي علينا ألا نتجاهله إن أردنا أن نفهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة . لأن نظريته في عدم إمكان البرهنة على وجود العالم الخارجي مع نظريته عن الرؤية في الله وقوله « أن كل ما نتأمله يردنا إلى الله » : قد أدى مباشرة إلى مثالية باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) G. Berkeley . ومذهب ما لبرانش في المناسبات occasionalism الذي يرى أن المخلوقات ليست عللاً ولكنها هي وأفعالها مناسبات

لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق . هذا المذهب الذي يفترض مقدماً إستحالة البرهنة على الأفعال المتعدية التي يؤثر فيها جوهر ما في جوهر آخر ، قد أدت مباشرة إلى النقد الذي وجهه هيوم ضد مبدأ السببية Principle of causaliry . وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم الذي إلى أي حد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش. ولقد كانت تلك لحظة هامة وربما حاسمة ، في تاريخ الفلسفة الحديثة .
وعلينا أن نتساءل الآن : من أين كان يستمد مالبرانش فلسفته ومن الذي كان يلجأ إليه ليستمد منه العون. ؟ لقد كان يلجأ إلى القديس أوغسطين بالقدر الذي كان يلجأ إلى ديكارت تماماً . صحيح أنه هاجم الإسكولائية ـ وهاجم ديكارت ربما بقوة أكثر ـ لكن هذا الفيلسوف الحديث لم يوجه اللوم إلى فلسفة العصور الوسطى لخلطها ـ كما قد تتوقع ـ بين الفلسفة والدين . وإنما لامها لأنها لم تكن مسيحية بالقدر الكافي . فغلطة القديس توما الأكويني ـ في نظره ـ هي أنه تابع أرسطو وابن رشد ، تابع فيلسوفاً وثنياً وه شارحه التعس » بدلاً من أن يتابع الممثل الحقيقي للتراث المسيحي ألا وهو القديس أوغسطين . . . وليس ذلك نقداً عارضاً للمذهب الإسكولائي وإنما هو طعنة في الصميم . ذلك لأن الإسكولائية لو كانت أوغسطينية أكثر لكانت دينية أكثر ، ولكانت بالتالي حقيقية أكثر .

ما الذي كان ينبغي أن تكون عليه الفلسفة المسيحية لكي تكون جديرة حقاً في نظر ما لبرانش ـ بهذا الإسم . . . ؟ عليها أولاً وقبل كل شيء أن ترفع من قدرة الله وقوته وأن تعظم مجده ، فهو وجود Being وفاعلية Efficiency بمعنى أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به

ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده ، وأن كل ما قد تم عمله في العالم فهو من صنعه هو وحده . ومن ناحية أخرى ، ما هي الارسطالية والتومائية . . . ؟ إنها فلسفات الطبيعة . أعني مذاهب تفترض وجود طبائع أو أشكال جوهرية ، أو كائنات ذوات فاعلية هي نفسها ناتجة من فعل الأجسام ونشاطها أي أنها ليست مخلوقة . ويمكن بالطبع أن نفهم بسهولة كيف أن مذهباً وثنياً مثل مذهب أرسطو لا بد أن يعزو مثل هذا الوجود وهذا الإستقلال وهذه الفاعلية والنشاط إلى الأجسام المتناهية . ولو أنه واصل السير في نفس الطريق وعزا معرفتنا بالأجسام إلى وجودها وإلى آثارها في النفس وإنطباعها عليها فليس لنا أن نندهش من ذلك أدنى دهشة . لكن الرجل المسيحي لا بد له يقيناً أن يستلهم طريقاً آخر أفضل من ذلك !

فإذا ما عرفنا أن فعل «يسبب» Tocause يعني فعل «يخلق» To Create وأن فعل الخلق خاص بالله ، عرفنا أن القديس توما الأكويني جعل شغله الشاغل إنكار وجود تلك الطبائع أو الأشكال الجوهرية ذات الفاعلية ، لكن يعزو كل فاعلية لله وحده . وأنه حرص على أن يجعل من الله لا فقط أصل افعالنا بل أيضاً أصل معارفنا سواء بسواء . وباختصار فإن مالبرانش كان على يقين من أن الفاعلية هي كمال من كمالات الله ، وكذلك الحقيقة ، وفعل الخلق ، والقدرة على كل شيء . تلك عناصر أساسية في نظره لكل فلسفة تريد أن تكون مسيحية حقيقية .

واليسير للغاية أن نسوق أمثلة لا حصر لها تبين لنا إلى أي حد كان خيال الميتافيزيقيين الكلاسيكيين مأخوذاً بطريقة مطلقة بفكرة الإله الخالق كما وردت في الكتاب المقدس . ولن يكون من الإنصاف أن

نذكر بيز بسكال B. Pascal (١٦١٣ - ١٦٦٢) ما دمنا في هذه الحالة لن نفعل شيئاً سوى أن نسوق القديس أوغسطين أو نكرر أفكاره . لكن فلنقف قليلاً عند الفيلسوف الألماني جو تفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) G. W. Leibniz الذي درس الفلاسفة المدرسيين فوجد عندهم على حد تعبيره : « تبراً مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقّبوا عنه». ترى ما الذي كان يمكن أن يبقى من مذهب ليبنتز لو أننا حذفنا منه العناصر المسيحية الأصلية . . .؟ ولا حتى مشكلته الأساسية ؟ وهي مشكلة أصل الأشياء وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل . إن ليبنتز يفتح كتابه « أحاديث في الفلسفة الأولى » بفكرة الموجود الكامل هذه - وهذا الكتاب له أهمية كبرى بين مؤلفات ليبنتز - ثم يختم الكتاب بتبرير العناية الإلهية بالإلتجاء إلى الإنجيل يقول : « لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل عن هذه الحقائق ، يسوع وحده هو الذي عبر عنها بطريقة إلهية ، وبطريقة واضحة جداً ، ومألوفة للغاية . لدرجة أن أبسط العقول تستطيع إدراكها . كما أن إنجيله غير تماماً وجه الأرض ، فهل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه خليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شيء سوى الفراغ . . . ؟ ألم يكن هاملان مبالغاً أشد المبالغة في عبارته التي أسلفنا ذكرها . . . ؟ ويمكن للمرء أن يقول الشيء الكثير عن الفيلسوق الألماني العظيم أما نويل كانط I. Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إذا ما تذكرنا كتابة « نقد العقل العملي » ، وإذا ما تخلينا عن التوحيد بينه وبين كتابه « نقد العقل الخالص » : والواقع أننا نستطيع أن نقول الشيء عن بعض الفلاسفة المعاصرين .

هناك واقعة تجدر ملاحظتها وهي أنه إذا كان الفلاسفة المعاصرون

قد كفوا عن الإستعانة بكتاب أوغسطين « مدينة الله » وعن الالتجاء إلى الإنجيل كما كان يفعل ليبنتز بغير تردد ـ فإن ذلك لا يعني أنهم قد أفلتوا من تأثيرهما. فكثير من هؤلاء الفلاسفة يعيشون بما اختاروا نسيانه. وسوف اكتفي بأن أذكر مثالاً واحداً فحسب لكنه مثال متميز جداً وهو الأستاذ و . ب . مونتاجيو W. P. Montague الذي صدر كتابه « الإعتقاد طليقا Belief Uvbound » منذ وقت قريب . وفيه يسجل كيف تبزغ الفروض الساذجة تلقائياً في وعي البشر في عصور التاريخ البدائية ، ثم يشير إلى ظاهرة غريبة ما زالت ترى حتى الآن : « ربما كان أغرب الظواهر وأكثرها تخلفاً في الثقافة البشرية كلها ، تكمن في ترجمة الافتراضات الساذجة التي كان ينسبها أسلافنا الجهلاء إلى معتقدات دينية ينشرها الله ، العالم بكل شيء » .

وهكذا فإن الكتاب المقدس الذي يبشر بالوحي الإلهي وبعلم الله وقدرته ليس إلا مجموعة من المعتقدات الشعبية . أعني لوناً من الفلكلور المقدس ! وهكذا أيضاً يتحول الإيمان إلى رق ، والإعتقاد إلى عبودية وهي العبودية التي يود « مونتاجيو » أن يرانا متحررين منها ، ويساعدنا على أن نحرر أنفسنا منها . ونحن في سبيل هذا التحرر نحتاج إلى تصور بروميثي[1] لله ، وهذا التصور : « يعني أن روح الله القدوس التي لا بد للمرء أن يشعر بها لا تعمد إلى تشجيعنا

---

(١) كان بروميثيوس Promethcus في الميثولوجيا اليونانية أحد الأبطال (ويقال أحد الآلهة) الذين ساعدوا الإنسان فهو الذي سرق النار من السماء ليعطيها للإنسان . وعاقبه زيوس Zeus رب الأرباب بأن شد وثاقه إلى أحد الأعمدة وأرسل إليه نسراً ضخماً يلتهم كبده كل يوم ، وفي المساء يظهر له كبد آخر ـ وهكذا حتى ذبح هرقل النسر وخلص بروميثيوس وما يريد أن يقوله مونتاجيو هو أننا نريد إلهاً نصيراً للإنسان أو تصوراً متحرراً لله .

وتقويتنا في حالات ضعفنا فحسب ، ومواساتنا لتهدىء من روعنا في حالات الحزن والألم فقط . . . وإنما تهبنا القوة والضياء والمجد أكثر مما نمتلكه بالغاً ما بلغ مقدار ما امتلكناه » .

والوقع أنه لو كانت هذه هي الديانة الحديثة التي يبشر بها الأستاذ « مونتاجيو » ـ الديانة المتحررة من الفلكلور، والكتاب المقدس المسيحي ـ فأولى بجامعة يل yale أن تستبدل بمحاضراته مجموعة من القراءات العامة من القديس بولس ، والقديس يوحنا . وإذا كان الإله الجديد يختلف عن الإله القديم من حيث أنه يؤكد الحياة بدلاً من أن يحتقرها وينكرها فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل عن الأفكار المسيحية التي ما زالت مترسبة في ذهن مونتاجيو وفي ذهن العقل المعاصر كله . والواقع أن ديانة مونتاجيو الجديدة ليست إلا خليطاً من فلكلور الكتاب المقدس والفلكلور اليوناني إذ يحمل مؤلفها في أعماقه ذكريات معينة وأفكاراً غامضة تشربها في طفولته من الإنجيل لكنه نسيها الآن فاعتقد أن هذه الأفكار أفكاراً فلسفية جديده فيها جدة وأصالة لكننا نعتقد من ناحية أخرى أنها نفس الأفكار التي تعلمها في الصغر وأن شيئاً في داخل أعماقه يرفض نسيانها .

نخلص من ذلك كله إلى القول بأن هناك أسباباً تاريخية وجيهة تجعلنا نشكك في الإنفصال الكامل بين الفلسفة والدين في القرون التي تلت العصور الوسطى . وربما كان لدينا الحق ـ على أقل تقدير ـ أن نتساءل عما إذا كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية لم تتغذ على جوهر الوحي المسيحي أكثر مما يظن المرء عادة . والواقع أنه إذا كانت الفلسفة الخالصة قد استمدت بعض أفكارها من الوحي المسيحي ، وإذا كان شيء مامن الكتاب المقدس ومن الأناجيل قد إنتقل إلى

الميتافيزيقا .. وباختصار إذا كان لا يمكن أن نتصور أن مذاهب ديكارت ، مالبرانش ، وليبنتز كان يمكن أن تكون على ما هي عليه في الواقع لو لم تتأثر قط بالديانة المسيحية عندئذٍ يصبح من المرجح للغاية ألا تكون الفلسفة المسيحية بغير معنى حقيقي .

٣ ـ أنسلم
(١٠٣٣ ـ ١١٠٩ م)

ـ حياته وأهم أعماله : ـ

ولد القديس «أنسلم» كما ذكرنا في إيطاليا وهو لهذا إيطالي النشأة والمولد . فقد ولد في مدينة أوستا Aosté ، (شمال إيطاليا) عام ١٠٣٣ وكان والده عسكرياً بينما كانت أمه غاية في الرقة والحنان. لقد كان الأب فظاً غليظ القلب بينما كانت الأم سكناً لإبنها . وقد ورث أنسلم هذه الصفات المتناقضة عن أقرب الناس إليه . فلقد ورث حدة الطبع والغلظة من الأب وورث الرقة والطبيعة المسالمة والإيمان عن الأم .

وقد تجلت هذه الطبيعة والرقة في تلك الرسائل المتبادلة بين أنسلم وبين أخته حيث نلمس من خلالها إنساناً مرهف الحس يقدس الحياة العائلية ويميل إلى التأمل في الكون ويفضل الحياة الهادئة. ويبدو أن أنسلم كان يود منذ فترة نضوجه المبكرة أن يكون أحد رجال الدين، لكن أباه وقف في طريقه بالمرصاد رافضاً هذا الاتجاه لإبنه. ويبدو أن الأب قد اختار لإبنه أستاذاً لم يسترح كلاهما للآخر فلم يدرك الأستاذ طبيعة التلميذ ولم يكتشف امكانياته أو ميوله . . . ولهذا

خرّ التلميذ صعقاً حيث أصيب بمرض عصبي . . . وقد تكرر هذا المرض عليه مرة بعد أخرى خاصة بعد أن ماتت أمه فألح من جديد على أبيه لينخرط في سلك رجال الدين، لكن الأب بطبيعته العسكرية رفض تلبية طلبة من جديد. . . وقد ابتعد الابن لفترة عن موقفه حيث بدأ ممارسة الحياة العامة. ويبدو أن أنسلم قد عانى في صدر شبابه أشد المعاناة حيث أقبل على «الدنيا» اقبالاً لا يقل عن إقباله في بداية الأمر على الدين . . . حيث عكف « أنسلم » في هـذه الفترة على الحياة المادية التي باعدت ـ مؤقتاً ـ بينه وبين الدين. فبقدر إنغماسه في الملذات والشهوات بقدر ما ابتعد عن الحيـاة الروحيـة . لكن الابتعاد عن الحياة الروحية لم يكن ابتعاداً أصلاً عند أنسلم فلقد كان موقفه هذا أقرب إلى الهروب منه إلى أي شيء آخر . إذ أن الرجل لم يستطع أن يحقق حلمه كرجل دين خاصة وأن طلبه الإنضمام إلى حياة الرهبان قد قوبل بالرفض أكثر من مرة .

لقد ماتت الأم وحزن الأب عليها حزناً شديداً (ويبدو أن المرء لا يدرك قيمة الأشياء أو الموجودات إلا بعد أن يفقدها) حيث أصيب بصـدمة من جـراء هذه الجـوهرة التي لم يقـدرها حق التقـدير في حياتها . فكان أن ترهب الأب حزناً على زوجته . . . ولم يجد أنسلم بعد موت أمه ما يدعوه إلى البقاء داخل منزل واحد ومع أب لا يحترم إبنه ولا يبدي نحـوه مشاعـر الحب والحنان . ولم تعـوض مشاعـر الأخوال حنان الأب فقرر أنسلم أن يبدأ فترة التنقل والرحيل وهي الفترة التي يمكن أن نطلق عليها فترة التحصيل حيث تتلوها فترة الأستاذية .

رحـل أنسلم إلى فـرنسـا (بـورجـونيـا) Brogogne ثم « لادن »

و«شارتر» ثم «باريس» ثم «نورمانديا» حيث بدأت المدارس في هذه الفترة تهتم بإحياء التراث وترجمة الفلسفة اليونانية . أي بدأ الاهتمام آنذاك بالعقل والوحي جنباً إلى جنب .

ترهب أنسلم وقد بلغ من العمر سبعاً وعشرين عاماً وقد رأس أنسلم دير سانت اتيان Etienne وعمره ثلاثون عام . كذلك نعلم أنه أضحى مطراناً لدير « بك Bec » حيث أجمع الكل على إنتخابه لجدارته بهذا المنصب . ثم أن أنسلم بعد ذلك رحل إلى انجلترا عام ١٠٧٩ في مهام دينية حيث أصبح عام ١٠٨٧ أسقفا لكانتربري Canterbery بعد وفاة لانفرانس Lanfrance عام ١٠٨٩ ، وفي خلال هذه الفترة حدث صراع مرير بين الدولة والكنيسة حيث سعت الدولة إلى السيطرة على الكنيسة بينما كان موقف أنسلم يميل إلى اعطاء الحرية إلى الكنيسة رافضاً أي تدخل في شؤونها من قبل السلطة الزمنية . وقد نفي أنسلم إلى إيطاليا نتيجة لهذا الخلاف بين الكنيسة وبين الدولة وظل يطرد حيناً ويعود إلى انكلترا أحياناً إلى أن قضى نحبه عام ١١٠٩ م .

أما عن أهم أعمال القديس أنسلم فنلاحظ أنها كثيرة لكنها كلها ذات صبغة واحدة وهي محاولة البرهنة العقلية على صحة القضايا الدينية أي أن كل مؤلفاته كانت بمثابة دفاع العقل عن الوحي . فمن أعماله نجد « المناجاة » (أو حديث النفس) حيث يتحدث فيه عن ماهية الله . كذلك نجد كتابه « بروسلو جيون Proslogion » والترجمة الدقيقة لهذا الكتاب «مقال فيما بعد» حيث أن Pros تعني مقال أو خطاب أو كلام وLogion تعني بعد أو ما يلي . وقد سماه .

بهذه التسمية لأنه كتبه بعد « المناجاة » وفي هذا الكتاب يتحدث أنسلم عن « وجود الله » .

ومن أعمال أنسلم الأخرى والتي خصص حديثه فيها عن الإنسان بوجه خاص نجد « الحقيقة » و« الارادة الحرة » و« موافقة العلم الإلهي للإرادة الحرة » وكذلك « الارادة » و« النموّ » و« سقوط الشيطان » و« الإيمان بالتثليث » و« تجسد الكلمة » و« . . . لم أصبح الله إنساناً » (راجع د . حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ١١٢ - ١١٨ - دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٩ م) .

فلسفة القديس أنسلم

يُعدّ القديس أنسلم باعتراف كل المؤرخين لفلاسفة العصر الوسيط أكبر شخصية فلسفية في القرن الحادي عشر . وقد ذاعت شهرة القديس أنسلم وانتشر صيته بسبب ذلك الدليل الذي ارتبط عبر تاريخ الفلسفة باسم القديس أنسلم وأقصد « الدليل الأنطولوجي» . على وجود الله ومع أن القديس أنسلم لم يكن أول من نادى بهذا الدليل إلا أنه يُعدّ أول من عرضه بطريقة عقلانية منتظمة بحيث نال هذا الدليل - من خلال عرض أنسلم له ، اعجاب نفر غير قليل من الباحثين .

وفلسفة القديس أنسلم شأنها شأن الفلسفات السابقة عليها واللاحقة لها كلها اهتمت بالحديث عن وجود الله وماهيته وصفاته وعلاقة الإنسان بالله . . . أي أنها كلها فلسفة تستند في إنطلاقها إلى النص الديني . ولهذا قلنا أنها فلسفة مسيحية في المقام الأول . وتتفاوت شهرة الفلاسفة ، فلاسفة العصر الوسيط عندنا بقدر ما

جنحوا إلى العقل ووثقوا فيه اطمأنوا إلى أحكامه بمعنى أن أكثر هؤلاء الفلاسفة عقلانية يُعدّ أكثرهم شهرة. وليس معنى هذا أننا نقول أن أكثرهم بعداً عن الدين أكثرهم شهرة ، فقد يكون الفيلسوف عقلانياً إلى حد كبير للغاية ومع ذلك يكون ورعاً تقيّا . . . فالأمر يرجع إلى مقدرة المرء على استخدام عقله وترتيب المسائل التي يعرضها ترتيباً فنياً. كذلك تتعلق شهرة المرء بمدى قوة البراهين التي يقدمها على صحّة ما يؤمن به . لهذا فإن أولئك الذين استشهدوا على صحة النص من النص ذاته ليس لهم عندنا في الفلسفة كبير شأن . لأن المطلوب بالنسبة للفلسفة الدينية هو أن لا يدافع المرء عن النص الديني من داخل النص الديني فحسب وأن كان هذا في حد ذاته أمراً مقبولاً وارداً بل ينبغي أيضاً مثل هذا وبعده أن يدافع عن النص الديني (أو يفند النص الديني ويدحضه) من خلال العقل الإنساني . ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول أن شهرة أنسلم قد ترجع إلى أنه أحسن استخدام عقله وأحسن استخدام ـ الأسلوب الذي عبر به عن فكره . كما أنه كان يتمتع بذكاء فطري مع حب عميق لعقيدته . هذا فضلاً عن أنه قد أتاح لنفسه قراءة ما كتبه الآخرون في هذا الصدد . وقد انعكست هذه القراءة ، وكان معظمها فلسفياً ودينياً ، على فهمه لمهمة العقل ومهمة الدين . ومن هنا سعى إلى التوفيق بينهما كما ذهب سلفه من قبل . ومن نزعة التوفيق كما يقال لا بد أن يعلي المرء من شأن سلطة على أخرى في نهاية المطاف . ومن شأن هذا الإعلاء أن يضحي بطرق ـ إذا اقتضت الضرورة ذلك ـ لصالح الطرق الأخرى. وهذا هو الذي حدث عند القديس أنسلم كما سنرى في الفقرة التالية :

أؤمن لكي أتعقل :

أول المشاكل التي تعرض لها القديس أنسلم مشكلة الصلة بين العقل وبين الإيمان لأن القديس أنسلم رجل دين أولاً ومن مهامه الأساسية الدفاع عن الدين. والدفاع عن الدين يقتضي من المرء أن يتسلح بأسلحة ينبغي أن تنتمي إلى الوحي والعقل معاً . فلا ينبغي للحكم الديني أن يدافع عن الدين بالوحي فقط أو بالعقل فقط لأن كلاً منهما ـ بمعنى ما ـ قاصر عن مواجهة الخصوم . فالعقل في حاجة إلى الايمان لكي يهديه وينير له الطريق ويدفعه من الداخل بدافع قوى لكي يهديه وينير الطريق وفي حاجة إلى النقل لكي يحسن إستخدام قواه ووضعها في الإطار الصحيح . والإيمان بدوره محتاج إلى العقل كي يفسر ما غمض منه ويوضح آياته ويبرهن برهنة عقلية على صحة ما ورد في الكتب المقدسة . من مصلحة العقل إذن عند القديس أنسلم (ومن واجبه أيضاً) أن يكون مؤمناً كما أنه مما يعلي من شأن الإيمان ويرفع قدر صاحبه أن يكون إيمانه إيماناً عاقلاً. فالإيمان محتاج إلى التعقل كما أن العقل في عين الوقت بأشد الحاجة إلى الإيمان بل أن حاجة العقل إلى الإيمان أكثر من حاجة الإيمان إلى العقل . لأن الدين بطبيعته أقدم من العقل الإنساني ومن هذه الجهة ينبغي أن تكون له الأولوية .

ولقد كان القديس أنسلم حذراً كل الحذر في مناقشته لقضية الإيمان والعقل فهو أولاً يعيب على العقليين أو بتعبير أعم على الجدليين إعمالهم العقل في كل شيء معتقدين ـ بغير حق ـ أنه مفتاح سحري يستطيع المرء من خلاله أن يطرق كل مجالات الوجدان الإنساني وأن يبرهن عليها سواء بالإيجاب أو بالسلب وباختصار يعيب

على الجدليين ثقتهم الدغماطية في العقل الإنساني وخاصة فيما يتعلق بالمسائل الإيمانية كما لو كانت هذه المسائل من القضايا التي يشك فيها أو يحوم الكذب حولها . هذا فضلاً عن أنه يرى أن من قضايا الإيمان ما قد يعجز العقل عن البرهنة عليها . لأن مجال الإيمان أوسع من مجال العقل وأرحب من أن يحيط به العقل علماً ومهما قرب العقل من هذه القضايا فإنه قد يعجز عن إدراك حقيقتها .

ومن جهة أخرى يعيب أنسلم على رجال الدين وقوفهم فقط عند النص الديني معتبرين أنه كافٍ بذاته وأنه ليس في حاجة إلى « تعقل » أو « تفسير » . وهم يحاولون تفسير النصوص الدينة أحياناً بنصوص أغمض منها؛ . وهذا ما يرفضه أنسلم فهو يسلم معهم بأن هناك قضايا يعجز العقل عن إدراك حقيقتها لكنه يختلف معهم في أننا أولاً : لا نستطيع بأي حال أن نمنع العقل عن التفكير في مثل هذه القضايا (التثليث مثلاً أو القربان أو البعث . . .) لأن هذه القضايا ليست ترفاً عقلياً بحيث يستطيع العقل أن يحول بينه وبينها. فمثل هذه الأسئلة تفرض نفسها على العقل ويجد نفسه خاضعا للتفكير فيها . أضف إلى ذلك أن العقل قد لا يبلغ في معالجته لها حد الكمال لكن من الواجب عليه أن يجتهد إلى أقصى حد وأن لا نمنعه من اجتهاده هذا . إذ ينبغي للإنسان أن يذهب في البرهنة على صحة الدين إلى أقصى حد عقلي ممكن . فقد يهتدي العقل إلى سوق أمثلة ، إذا أعوزته الحيلة على فهم بعض القضايا الدينية التي يمكن أن تقرب المرء من فهم مغزى الدين أي أن القديس أنسلم عاب على الديالكتكيين ادعاءهم البرهان على كل شيء كما أنه عاب على اللاهوتيين إهمالهم العقل والتقليل من شأنه .

والقديس أنسلم بهذا يثق أولاً في النص الديني ثقة مطلقة من حيث أنه نص صادق لأنه موحى به إلينا من جهة الله . وهو لهذا لا يأتيه الباطل البتة . وفي نفس الوقت يثق في العقل لكن ليس بنفس القدر الذي وثق به من النقل . فصدق العقل عنده يلي صدق الوحي . وهو لهذا السبب جعل العقل وسطاً بين ادارك حقيقة الأشياء وعدم ادراكها بالجملة . فالعقل يدرك بلا شك ولكنه يدرك الأشياء بقدر جهده واستقامته يدركها كما يدركها إن جاز التعبير !! أقصد يدركها كما يراها وكما تبدو له أما حقيقتها في حد ذاتها فلا شك أنها تختلف عن فكرة العقل عنها . ولهذا كان موقفه في هذا الصدد أنه إذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يتعقل فعلى الرأس أن ينحني وعلى العقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الإيمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن فالمرجع في النهاية إلى الإيمان . (بدوي ص ٦٨) .

وهو يستشهد على ضرورة تعقل الايمان هنا بما قاله النبي « أشعيا » : « إن لم تؤمنوا فلن تفهموا » فالايمان شرط للفهم (التعقل) والتعقل ضروري لاكتمال الإيمان . وإذا جاز لنا استخدام الأسلوب الأرسطي هنا لقلنا : أن الإيمان مادة والعقل صورة ، ولا ينبغي أن توجد الصورة ألا وهي محسوسة كما لا ينبغي أن توجد مادة ألا وهي مصورة . . مع ملاحظة أن الهيولى الأرسطية قديمة سابقة على العقل !! .

وإذا كنا قد أخذنا بعض الهنات على موقف القديس أوغسطين فإننا نستطيع أن نقول هنا أيضاً : أن أنسلم انتهى من حيث بدأ ويخيل إليّ أنه وضع النتيجة من المقدمة فصادر بذلك على المطلوب

وكأن ما قام به يُعدّ تحصيل حاصل . فلقد كانت المشكلة هي : هل الأولوية للعقـل أم للنقل ولمـاذا ؟ وكانت إجـابته في النهـاية : أن الأولوية للعقل لأن النقل له الأولوية !!! .

ثم أن أنسلم بعد أن وجد بين العقل والنقل قائلاً أن هدف كل منهما الكشف عن الحقيقة أو حقيقة الأشياء نسي أن يجيب عن سؤال هام : هل كل قضايا الوحي يمكن أن يعقلها العقل ؟ وهل يسع العقل أن يفهم مغزى الدّين ؟

الحقيقة أن عيب أنسلم أنه حاول أن يطوع العقل ويجعله خادماً للدين مهما كان الثمن وليس في هذا عيب وإنما العيب كما نرى هو أنه لم يفصل بين ميدان العقل وبين ميدان النقل. كان ينبغي أن يضع حدوداً فاصلة بين طبيعة العقل أو ما يمكن أن يقوم به وبين مجال الدين وتميزه عن العقل ويضع هذه الحدود الفاصلة بوضوح بين مجالي العقل والنقل عندها لا مانع عندنا في هذه الحالة من أن نجعل الواحد منهما في خدمة الآخر دون أن نقع في تناقض كما وقع أنسلم. أقصد حينما نفصل بين المجالين سوف نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله بحيث نصنف قضايا الدين إلى نوعين : قضايا تدخل في الإطار العقلي ومن شأن العقل الخوض فيها ومناقشتها وتقديم الحجج عليها وقضايا أخرى لا ينبغي للعقل أن يقحم نفسه فيها لأنه لا طاقة له بها وليس مهيئاً للبرهنة عليها لأنه حينئذٍ يقتحم ميداناً غير ميدانه . فالعقل كما قال الإمام الغزالي نفسه : أشبه بميزان الذهب فبوسعنا أن نزن به أدق حاجتنا من الذهب أما إذا سعينا لأن نزن به الجبال لفسد . كذلك الحال في موقف العقل من بعض القضايا النقلية .

- أدلة وجود الله :

كان أحد الأدلة التي ساقها القديس أنسلم على وجود الله سبب شهرته طوال تاريخ الفلسفة وأقصد بهذا : البرهان الأنطولوجي على وجود الله . فإلى هذا البرهان ترجع المكانة المرموقة التي احتلها أنسلم بين الحكماء الدينيين والعقليين . ولم يكن البرهان الأنطولوجي هو البرهان الوحيد الذي اكتفى به القديس أنسلم على وجود الله ، فقد ساق إلى جانبه عدة براهين أخرى لكنه كان يرى أن الدليل الأنطولوجي هو أكبر هذه البراهين وأكثرها ثقة !! وقبل أن نعرض هذا البرهان الموثوق به عند أنسلم نعرض براهينه الأخرى .

تعتمد براهين أنسلم الثلاثة التي سنأتي على ذكرها الآن على أن الأشياء قد تتشابه في الصفات والوجود والماهية وهي في تشابهها هذا تتفاوت فيما بينها بحسب المرتبة والشرف وهذا الاختلاف يؤدي إلى أن لكل منها علة واحدة (وقد كانت لهذه الأدلة صور متعددة لدى المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين على حد سواء) فمن صفات الأشياء نجد الخير والجمال والعلم والكمال والحق . . . ومن حيث الماهية نجد أن ماهية النبات أقل في المرتبة من ماهية الفرس الذي يختلف في ماهيته عن الإنسان . . . إلخ ومن حيث الوجود نجد أن رتبة الموجودات فيه تختلف اختلافها في الماهيات . . . ولا نستطيع أن نستطرد إلى ما لا نهاية لكي نفسر علة هذه الصفات والموجودات والمهايا بل لا بد لنا أن نقف عند علة أولى أعظم وأجل وأشرف في صفاتها وماهيتها ووجودها . . . هذه العلة هي الله . ولنشرح ذلك كله بشيء من التفصيل من خلال هذه الأدلة بعينها :

- الدليل الأول :

يقوم هذا الدليل على فكـرة الوجـود أو أن شئت فكرة الـواجب والممكن . فكل الموجودات كائنة الآن أي موجودة وهذا الوجود أما أن يكون علة ذاته وأما أن يكون معلولاً لعلة أخرى ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل أو برهان أن الموجودات لا تشترك في الوجود بالذات بل أنها كلها معلولة . ولهذا فهي لا تقوم بذاتها بل يحدث بعضها عن بعضها الآخر وهكذا حتى تصل في نهاية المطاف إلى موجود واحد واجباً بذاته يختلف في وجوده عن الموجودات الأخرى، هذا الموجود هو واجب الوجود . أن الممكن هو المعلول والواجب ليس كذلك . الممكن لا بـد أن نبحث له عن علة . والـواجب لا علة لـوجـوده والممكنات لا تتسلسل في عللها إلى ما لا نهاية بل لا بد من الوقوف عند واجب بذاته .

- الدليل الثاني : -

أما من حيث البرهان الثاني فإنه يقوم على فكرة الخير أو العدل أو الجمال وغيرها من صفات . ذلك أن الموجودات تتفاوت فيما بينها من هذه الجهات فدرجة للخيرية الموجودة في أ تختلف عن درجة الخيرية الموجودة عند ب من الناس فهل هذا الاختلاف في الخير والجمال يرجع لمجموعة من العلل أم يرجع إلى علة واحدة ؟

أن الاختلاف ، اختلاف الموجودات في صفة واحدة دليل على أولاً : - وحدانية هذه الصفات ثانياً على أن الإختلاف هو في تحصيل هذا الموجود (أو حصوله) على قدر أكبر أو أقل من هذه الصفة، فالخير واحد بالذات متعذر تعذر الأفراد الحاصلين عليه على

نسب منه. فالاختلاف هنا والمقارنة لا وجود لها إلا من خلال الواحد من خلال الخير بالذات والجمال بالذات والعدل بالذات . . . إلخ وهذا الخير بالذات أو الخير الأقصى والأسمى يُعدّ أفضل قاطبة من كل الخيرات الجزئية. لأن هذه الأخيرة تستمد وجودها (خيرتها) من الخير الأعلى. ولهذا فهي بخيرها الحاصلة عليه معلولة لخير أسمى ليس معلولاً لأحد بل هو خير بذاته. والدليل على أصالة هذا الخير وشرف ورتبته هو أننا لو رفعناه لارتفعت كل الخيرات الجزئية بينما إذا رفعنا الخيرات الجزئية لظل الخير بذاته قائماً.

وقد عبر يوسف كرم عن هذا الدليل على لسان حال أنسلم بقوله: «نحن نصل إلى كمالات عظمى ولكنها في الحقيقة ماهية واحدة، فإن الخير جميل من غير شك كما أن الجمال خير. والخير جميل بالجمال والجمال خير بالخير فلو لم يكن الجمال والخير ماهية واحدة لكان كلاهما أعلى وأدنى من الأخر في نفس الوقت وكان كلاهما مشاركاً فيه معلولاً وعلة وهذا خلف فالكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة كل البساطة من حيث أن البساطة نفسها كمال» (كرم ص ٨٦).

- الدليل الثالث : -

أما الدليل الثالث ساقه أنسلم على وجود الله فهو ذلك الخاص بفكرة الماهية. وهو دليل يسير على نفس الطريق التي عرض بها القديس أنسلم الدليلين السابقين. ذلك أن الماهية مرتبطة أشد الارتباط بالوجود فكل ماهية لا بد أن يكون لها وجود وكل وجود لا بد أن تكون له ماهية وقد رأينا الموجودات تتفاوت فيما بينها من حيث

درجة الوجود. وهي هنا أيضاً تتفاوت لا في حقيقة الماهية لأن الماهية واحدة ولكن في درجة ورتبة هذه الماهية. بعبارة أخرى هذه المهايا المتنوعة تشير إلى واحديتها في نهاية الأمر. فالموجودات تتفاوت فيما بينها من حيث الكمال. فالإنسان أكمل من الحيوان والحيوان أكمل من النبات هذا أمر واقع. ولو لم يسلم بذلك الإنسان ما استحق أن يكون انساناً. وهذا الكمال (والذي يعني الماهية) لا يمكن أن يتصاعد في الدرجة إلى ما لا نهاية وإلا لوقعنا في تناقض. لأن الكائنات كلها متناهية في كمالها فكيف نقول أن كمالها إلى ما لا يتناهى !! أما إذا قلنا أنها كلها متساوية في الكمال فإن هذا يعني أنها واحدة وليس هذا صحيحاً وأما أنه يشير إلى موجود آخر ماهيته غير ماهية هذه الأشياء المتساوية وهذا الموجود الآخر هو قمة الجمال والكمال والعدل أو على حد تعبير أفلاطون مثال الكمال أو الخير والجمال. وبإيجاز نقول: «إن كانت العلل المفروضة (في الماهية) متساوية فهي متساوية بما تشترك فيه وإذا كان ما تشترك فيه هو ماهيتها عادت كلها إلى ماهية واحدة. وإذا كان ما تشترك فيه شيئاً غير ماهيتها كان هذا الشيء ماهية أخرى أسمى منها، وكان من ثمة أسمى الموجودات. ففي كلتا الحالتين تنتهي إلى موجود هو الموجود الأكمل» (كرم ص ٨٦).

- الدليل الرابع والهام:

كانت هذه هي الأدلة الثلاث الأولى التي ساقها أنسلم على وجود الله وهي أدلة رأى أنها غامضة إلى حدٍ ما وغير مقنعة أيضاً بالنسبة إلى نفر من الباحثين فضلاً عن أنه قد أفادها من السابقين عليه وخاصة أوغسطين. لذلك لجأ أنسلم إلى دليل آخر اعتقد أنه يتسم

بالوضوح والإدراك المباشر الذي لا يعتمد على مقدمات ولا يعتمد على النظر إلى الخارج بل يعتمد على التأمل الداخلي دليل يكفي نفسه بنفسه دون أن يستند إلى شيء في الخارج . . . حيث يكفي أن يعود المرء إلى نفسه ويتأمل فيها ويجلي مرآتها حيث يدرك أن الله موجود في أعماقها .

هذا الدليل صاغه أنسلم على الوجه التالي : يوجد لدى كل منا فكرة كاملة عن كائن كامل لا يوجد أعظم منه أو أكمل منه . وهذا الكائن الكامل الذي لا يتصور أعظم منه أو أكمل منه لا يمكن أن يكون وجوده منفصلاً عن الوجود العقلي فقط بل لا بد أن يكون له وجود واقعي مستقلاً عنه . لأنه لو لم يكن له وجود واقعي ، لكان باستطاعتنا أن نتصور موجوداً آخر مثله متحققاً في الخارج . وفي هذه الحالة نناقض أنفسنا من حيث أننا نقول أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه وهذا خلف وبناء على ذلك لا بد أن يكون هذا الموجود الذي لا يوجد أعظم منه متحققاً في الخارج كما هو متحقق أيضاً في الداخل .

ونستطيع أن نعرض هذا الدليل بصورة أخرى فنقول: كل منا لديه فكرة عن الله بحسبانه أعظم الموجودات قاطبة. ولكن بعضنا يعجز عن البرهان على وجود هذا الإله. وهنا يسعى أنسلم للقيام بهذه المهمة، مهمة البرهنة على وجود الله. هذه الفكرة الخاصة بالإله في العالم الخارجي. ومن الواضح أن أنسلم يبدأ هنا من قضية إيمانية يسعى إلى تعقلها . فالعقل الأنسلمي هنا هو عقل مؤمن في المقام الأول. يقول أنسلم لقد ورد في المزامير أن الأحمق قال في قلبه لا يوجد إله (مزمور ١٣ آية ١) وحينما نقول لهذا الإنسان أو لغيره : الكائن

الذي لا يوجد أعظم وأكمل وأشرف منه من هو ؟ فسرعان ما يرد علينا قائلاً أنه الله. وهذا معناه أن الله موجود على الأقل في داخل كل منا.

لكننا نعلم أن ثمة نوعين من الوجود: وجود ذهني ووجود عيني. وجود في الفكر ووجود على مستوى الواقع. فلو أن هناك موجوداً في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن لكان معنى هذا أن موجوداً هذا شأنه أكمل من موجود آخر لا يوجد إلا في الذهن. لكنا قلنا أن لدى كل منا فكرة عن موجود أكمل من كل الموجودات فكيف يكون ثمة موجود آخر في الخارج أكمل من موجود قلنا عنه أنه أكمل وأعظم من كل الموجودات !! هنا نقع في خلف حيث سوف نقر في آن واحد بوجود كائن أكمل من كل الكائنات ويوجد في الخارج كائن أكمل مما نتصوره ولذلك فالكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه لا بد أن يكون موجوداً في الخارج أيضاً إلى جانب وجوده في الذهن.

وقد توضح هذا الدليل بطريقة ثالثة فنقول أن الإنسان كائن متناه محدود ومن ثم فإن كل الأفكار والآراء والتصورات الحاصلة عنه لا بد أن تكون محدودة متناهية. وهذا معناه أنه إذا كان لدى الإنسان فكرة عن وجود كائن أكبر لا يمكن تصور من هو أعظم منه هذا دليل على أن لهذه الفكرة مصدراً في الخارج. وهذا المصدر لا بد أن يكون متحققاً وموجوداً بغض النظر عن وجود الإنسان. فالمتناهي (الإنسان) لا يمكن أن يكون مصدراً للامتناهي (الله). ولهذا فإن الإنسان ليس مسؤولاً البتّة عن فكرة موجود أكمل من كل الكائنات، فهذه الفكرة مصدرها الله ذاته الذي لا بد أن يكون موجوداً. فلا فكرة تأتي من العدم !!.

وقد صاغ يوسف كرم برهان أنسلم هذا على الوجه التالي: قال

الأحمق في قلبه: «ليس يوجد إله» كما جاء في المزامير. فنحن نبين له أنه يناقض نفسه في قوله هذا. فإن الله هو الموجود الذي لا يتصور أعظم منه والأحمق يعرف ذلك وإذن ففي عقله على الأقل موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه. ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط لأنّ باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً في الواقع أيضاً ومن ثمة أعظم منه وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه وهذا خلف. وإذن يوجد من غير شك في العقل وفي الواقع موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه وإنما ينكر الأحمق وجود الله ويقع في الخلف لأنه يلفظ في قلبه إسم الله دون تعقل معنى ما أو مع تعقل معنى آخر» (ص ٨٧ يوسف كرم) .

هذا هو البرهان الأنطولوجي أو الوجودي على وجود الله وهو سمي كذلك لأنه استند إلى وجود الفكرة ذاتها لا إلى أي شيء آخر غيرها. فوجود الفكرة بالنسبة إلى الله يعني تحقق هذه الفكرة في الخارج . ولهذا فإن هذا الدليل يستند إلى عدة أسس رئيسية :

١ ـ فهو يستند إلى وجود فكرة عن الله الكامل الذي لا يوجد من هو أكمل منه وأعظم منه .

٢ ـ وهذه الفكرة المتعلقة بالكائن الكامل توجد لدى الكائن المتناهي في كماله .

٣ ـ ولا يمكن للمتناهي (الانسان) أن يكون مصدراً للامتناهي (الله) أي أن هذه الفكرة لا قبل للانسان بها إذ هي موحاة إليه من قبل الكائن المطلق .

٤ ـ كذلك يستند هذا الدليل إلى فكرة أساسية وهي أن ماهية الله هي وجوده. ووجوده هو ماهيته. فلا فرق بين الأنية والهوية على حد تعبير

الفلاسفة الاسلاميين بينما نجد أن كل الموجودات الأخرى تكون فيها الماهيات متميزة عن الوجود الخاص بها .

ورغم ذيوع هذا البرهان وإنتشاره بين المشتغلين بالحكمة الدينية إلا أن ذلك ليس معناه أنه قد حاز على عقول الجميع وأضحى موضوع ثقتهم . فبقدر ما كان له أنصاره (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز والقديس بونافنتير ومن قبلهم القديس ريتشاروسان ڤيكتور والاسكندر الهاليس) نقول كان لهذا البرهان أيضاً خصومه والرافضين له (أمثال توما الأكويني وكانط) .

فها هو الراهب « جونيلون » يرفض هذا الدليل بشدة وله في ذلك حجّته الوجيهة . فهو يرى أننا نصادر على المطلوب حينما نعرف اللّه دون أن نكون قد رأيناه ثم بعد ذلك نستدل على وجوده من التعريف الذي جئنا به بغير حق . فنحن نعرف الشيء بعد معرفتنا له . فمن خلال نظري إلى الشيء بالحس وتعقلي له وتمييزي بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية أصل إلى تعريفه . فكيف يحق لي أن أشبه اللّه الذي لم يره أحد بالأشياء وأحدّه دون أن أراه !! ثم أثبت وجوده من خلال تعريفي له فحسب ؟ أن التعريف ليس له وجود إلا بعد وجود المعرف وإدراكه .

الأمر الثاني الذي اعترض عليه « جو نيلون » هو أنه كيف يحق لي أن أنتقل من الفكر إلى الوجود. فالفكر شيء والوجود شيء آخر. فليس كل موجود أفكر فيه وليس كل فكر له مقابل عيني. فالوجود العيني يختلف بالتأكيد عن الوجود الذهني ، والدليل على ذلك أننا كثيراً ما نتصور أشياء ونحلم بأشياء بل وقد نركب أشياء من أشياء في الذهن دون أن تتحقق هذه الأفكار والتصورات . فقد يتخيل البعض

نفسه ملكاً أو سابحاً فوق الماء أو صديقاً لأحد نجوم المجتمع وكل هذه تصورات أي أفكار عقلية فحسب بعيدة كل البعد عن التحقق العقلي الواقعي أو على حد تعبير «جونيلون» وما مثل من يسير على هذا النحو (يقصد الموافقة على البرهان الأنطولوجي) إلا كمثل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في المحيط فيها كل أنواع النعيم فيشد رحاله إليها ما دام قد تصورها وهذا واضح البطلان ، فكيف يحق لأنسلم أن ينتقل من فكرة الموجود الكامل وهي فكرة ذهنية إلى تحقق هذه الفكرة في الواقع العيني ؟

ليس هذا فحسب بل لو أن كل ما في الأذهان مطابق لما في الأعيان لما وجد الخطأ البتة . لأن الخطأ معناه أن يكون ما في الذهن مختلفاً عمّا في الوجود الواقعي . فلو أن ما يوجد في عالم الأذهان يكون مطآبقا لما في الأعيان لانتفى الخطأ ، وهذا ليس صحيحاً . لذلك فإن الفكر يختلف عن الوجود الواقعي كثر هذا الاختلاف أو قل . لكن لا يمكن أن يكون هناك تطابق أو هوية بين الاثنين .

إن خطأ أنسلم ـ كما يقول جونيلون ـ « هو أنه يتصور أن هناك تناقضاً بين « ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه» وبين عدم وجوده . فالتصور الأول مجرد إمكانية عقلية مثل الجزيرة المفقودة . أما الوجود الواقعي فلا يثبت إلا بالتجربة والمشاهدة ولا يتحول الفكر إلى وجود إلا من خلال الفعل ولا تصير الامكانية واقعاً إلا من خلال الجهد ولا يمكن للرسام ـ كما يدعي أحمق أنسلم ـ أن يدعي أن لوحته موجودة بالفعل بمجرد وجودها في ذهنه قبل أن يرسمها أي أن فعل الفنان هو وسيلة تحقيق هذه اللوحات من الخيال إلى لوحة موجودة بالفعل ولذلك فإن « جونيلون » على حق عندما قال أن للوحة وجودين :

وجوداً في ذهن الرسام كمشروع سابق في الزمان ووجوداً فعلياً بعد رسمها لاحقاً في الزمان وهو على حق أيضاً في استشهاده بالمثل الذي يضربه القديس أوغسطين مثل الصندوق في ذهن الصانع وبعد وجوده بالفعل (د . حسن حنفي ص ١٢٠) .

وقد رد أنسلم على « جو نيلون » بقوله : ارجع إلى نفسك وتأملها وسلها عن الموجود الذي لا يمكن تصور أعظم منه هل هو موجود أم لا ؟ وسوف تجد أن الرد سيكون بالإيجاب . فمن لا يستطيع تأمل نور الشمس الخالص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس فالإيمان أولاً والعقل ثانياً .

وعند أنسلم ليس ثمة ما يمنع من أن تدرك الله من خلال التشبيه والتمثيل . وقد استشهد في هذا الصدد بقول القديس « بولس » أن كمالات الله غير المنظورة تتراءى للعقل في المنظورات » . . وهناك فارق بين أعظم الأشياء الموجودة وبين « الموجود » الذي لا يتصور أعظم منه فأعظم الأشياء الموجودة عبارة نسبية أما « الموجود الذي لا يتصور أعظم منه » عبارة مطلقة .

ومن الواضح أن رد انسلم ليس رداً مقنعاً فهو يرى مع « جو نيلون» أن الوجود الذهني يختلف عن الوجود العيني في كل الأحوال ما عدا الوجود الإلهي الذي يرى أنسلم أن وجوده عين ماهيته وأن ماهيته عين وجوده . لكن هذا أمر لا يوافقه عليه الكثيرون لأنا ينبغي أولاً أن نثبت وجود الله ثم نثبت أن وجوده عين ماهيته وقد أشرنا إلى أن انسلم لم يجعل هناك فارقاً بين العقل وبين الوحي . ففكرة الله عنده موجودة لدى المؤمن وغير المؤمن لكن أحدهما وهو المؤمن يقر ويعترف بها لكن الآخر أحمق جاهل وجاحد ينكر هذه الفكرة بغير حق .

المهم أن أنسلم يرى أن فكرة الله « مطبوعة في الإنسان » بوجه عام .

لكن جو فيلون « رأى أن وجود الله ليس فطرياً وإلا لما كنا في حاجة إلى دليل لأن النفوس ستكون ، حسب هذا الرأي - كلها عالمة به بفطرتها واختلاف الناس بشأن وجود الله وصفاته وعلاقة ماهيته بوجوده كل ذلك دليل على أن معرفة الله مكتسبة وليست فطرية .

أن أنسلم يبدأ هنا مما أشرنا إليه ألا وهو الإيمان . فهو مؤمن ينشد التعقل وموقفه هذا « مقبول » بالنسبة إلى كل المؤمنين لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى المنكرين له والراغبين في ادراكه ادراكاً عقلياً . فكيف أسأل أنسلم عن البرهان على وجود الله ثم يقول لي : ارجع إلى نفسك وسلها . . . هل هو أعلم بنفسي مني !! .

عندي أن أنسلم فيما يتعلق بهذا الدليل لم يفعل شيئاً يذكر فهو قد انتهى من حيث بدأ . بدأ من الفكر واستدل على الفكر بالفكر !! بدأ من الإيمان وأجبر العقل على أن يكون مؤمناً مع أننا ندرك تمام الادراك أن أحكام العقل تختلف عن أحكام القلب وهيهات أن يصدق الواحد منهما الآخر « أن فكرة الله القائم عليها الدليل (عند أنسلم) مستفادة من الإيمان » . وأنسلم هو الفصل الأول من «بروسلو جيوم» يدعو الله أن يوفقه إلى شيء مما كان لآدم من معرفة بالله قبل الخطيئة ويريد أن يتبين صورة الله التي كانت مطبوعة في الإنسان ثم محتها الخطيئة وهذا ما ينبغي أن نذكره إذا أردنا أن نفهم الدليل كما فهمه صاحبه . (يوسف كرم ص ٨٨) .

وقد عقب عبد الرحمن بدوي على حجة أنسلم هذه فقال :

« وعندنا أن الفريق (الرافض للبرهان الأنطولوجي) على حق لأن القديس أنسلم لم ينل من هذه الحجة إلا أن ابتدأ من حقيقة من حقائق الوحي وهي أن الله موجود . والفكرة في ذاتها ـ بصرف النظر عن الوسط المسيحي الذي نشأت فيه ـ لا تخرج عن أن تكون من اختراع العقل. فليس من شأنها أن تفضي إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . ولهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقاً للمبدأ الرئيسي الذي به القديس أنسلم وهو «أؤمن لأتعقل» أي أن هذا البرهان لا يمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطأً منطقياً ولا يكون متناقضاً مع نفسه كما يقول أنسلم وإنما يناقض نفسه فقط في نظر المسيحية من حيث أنه هو نفسه دليل على وجود الله » (بدوي ص ٧٤) .

أما توما الأكويني فقد رفض الدليل الأنطولوجي وهاجمه بعنف وقد استند هجومه إلى أمرين هامين .

الأول : أن أنسلم يفترض بغير حق أن كل إنسان بمجرد سماعه للفظ الله يستطيع أن يتصور فكرة « ما لا يتصور أعظم منه » وهذا أمر ليس صحيحاً لأن تصور الله ليس تصوراً قبلياً أو واضحاً . ويكفي القول أن معظم القدماء كانوا يتصورون أن العالم هو الله ناهيك عن البعض الآخر الذي تصوره كوكباً أو صنماً . . . إلخ .

ثانياً : مع تسليمنا بأن الفرد يستطيع أن يصل إلى فكرة «ما لا يتصور أعظم منه » فإن مجرد هذه الفكرة ليس دليلاً على وجودها في الخارج . ولا يترتب على تصورها وجودها أقصد وجود الله .

أن وجودها في الـذهن يعني تصور وجـود الله على مستوى الفكر فحسب لا على مستوى الوجود الواقعي .

أما موقف كانط من هذا الدليل فهو أن أنسلم لم يفعل شيئاً ودليله ليس إلا تحصيل حاصل. لأن أنسلم خلط بين المحمول المنطقي وبين المحمول الواقعي ، والدليل الوجودي من النـوع الأول لأن المحمول لا يضيف جديداً إلى الموضوع بينما في المحمول الواقعي نجد أن القضية تركيبية حيث أن المحمول ليس متضمناً في الموضوع بل يضيف المحمول جديداً إلى تصـورنا للمـوضوع . فتصـوري للمائه قرش مساو لتصوري حصولي عليها . لكن تصوري لمائة قرش يختلف عن امتلاكي الفعلي والواقعي لهـا . هنا نجـد أن التصور الذهني يختلف عن الوجود العيني . ولهذا فإن معرفة الوجود العيني معرفة بعدية عند كانط بينما نجد أن التصور الذهني هو قبلي . وكان دليل أنسلم من نوع التصـورات القبلية الـذهنية لا تلك البعـدية التجـريبيـة الـواقعيـة . (راجـع كـانط : نقـد العقـل الخـالص ، ٦٥٢ - ٦٦٢) .

الصفات الإلهية : -

من خلال البراهين السابقة على وجود الله نستطيع أن ندرك موقفه من الصفات الإلهية :

١ - فمن خلال البراهين الثلاثة الأوائل (١ - ٣) نستطيع أن نقول أن كل صفات الكمال في هذا العالم بموجوداته ينبغي أن ترد إلى الله أما صفات النقص أو ما يبدو أنه شر فلا ينبغي أن يرد إلى الله .

٢ ـ كذلك من خلال البرهان الوجودي على الله نستطيع أن ندرك أن أنسلم يقول بأن الوجود هو عين الماهية ودليله أن ليس ثمة ذات وصفات فصفات الله عين ذاته وذاته هي عين صفاته . فالله متصف بصفات والصفات هي الله فهو عالم قادر . . . عالم بعلم وعلمه عين ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته فلا فرق بين الصفة وبين الذات . بينما نجد في الكائنات الأخرى أن الماهية متميزة عن الذات فقد أدرك الماهية دون أن أدرك الوجود المحسوس لهذه الماهية وقد أدرك الوجود المحسوس وأغفل عن إدراك الماهية وهذا دليل على أن الماهية بالنسبة لهذه الموجودات متميزة عن وجودها الواقعي . أما في حالة الذات الإلهية فإن إدراك الماهية يعني إدراك وجود هذه الماهية كذلك نجد أن الماهية بالنسبة لهذه الموجودات تسبق الوجود . فالإنسانية مثلاً توجد أولاً ثم يأتي بعد ذلك هذا الفرد أو ذاك تحقيقا لهذه الماهية . معنى هذا أن الوجود يضاف إلى الماهية بينما نجد أن الوجود لا ينفصل عن الماهية ولا يضاف إليها بالنسبة لله . فهي هو وهو هي . وقد رأينا أن أنسلم يتخذ من فكرة الماهية ماهية الموجودات دليلاً على وجود الله (راجع الدليل الثالث) حيث أن الله هو الذي جعل للماهية وجوداً عينياً . فالموجود مركب من ماهية وأعراض والأعراض ملازمة للماهية . وهذه الملازمة ليست أصيلة بل هي من فعل فاعل ألا وهو الله إذ لو كانت كذلك ما فسد الموجود أبداً .

ومما يوضح أن الماهية بالنسبة لهذه الموجودات ليست هي الوجود الخاص بها أن الفرد أو الشيء قد يفسد دون أن تفسد ماهيته . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله .

٣ ـ ويرى أنسلم في هذا الصدد أن أخص خصائص الذات الإلهية سبع صفات : هي الحياة ، القدرة ، العلم ، الحق ، العدل ، البقاء ثم الخير . فهو حي بحياة وحياته ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته وعالم بعلم وعلمه ذاته وكله حق والحق عين ذاته وعادل وعدله عين ذاته . أنه هو هو الحياة وهو هو القدرة وهو هو العلم . . . إلخ .

٤ ـ وعند أنسلم أن ما يميز الوجود الإلهي هو أنه وجود قائم بذاته بينما كل الكائنات الأخرى ـ بغير استثناء لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله . فلولا الله لهلكت السموات والأرض وما بينهما فكل شيء هالك إلا الله وكل موجود يستمد وجوده ومن الله . بعبارة أخرى كل الموجودات فاعلة ومنفعلة أما الله فهو فاعل غير منفعل .

هذه بعض جوانب فلسفة القديس أنسلم ولا شك أن ثمة جوانب أخرى لم نأت على ذكرها نظراً لضيق المجال حيث أنا أشرنا إلى أهم ما امتاز به أنسلم عبر تاريخ الفلسفة وهو الدليل الأنطولوجي ووقفنا عنده بشيء من البيان االموجز .

أما بشأن الجوانب الأخرى من الفلسفة فنجد منها مشكلة الخلق عنده حيث يميز من العلم بين وجود العالم كفكرة وبين (تحقق هذه الفكرة . فهو يرى أن وجود العالم لم يأت بالصدفة أو نتيجة لارادة إلهية طارئة بل أن العالم وجد من الأزل في العلم الإلهي لكن هذا العلم (الوجود الذهني) لم يتحقق مباشرة وإنما خرج إلى حيّز الوجود بمشيئة الله .

كذلك فيما يتعلق بمشكلة المعرفة نجد أن القديس أنسلم يؤمن بالإدراك الحسي والإدراك العقلي . وهو يهتم بهذا الأخير إلى درجة

كبيرة. ويكفي أن يقال أن البرهان الوجودي يقوم على الفكر لا على الحس. ويرى أنسلم أن معرفة الله فطرية وليست مكتسبة وأن الإله أشرق بنوره وعلمه على المرء فيدرك من خلال هذا الإشراق. ويخيل الينا أن أنسلم يقول بأن المعرفة كامنة في النفس ودور الإشراق الإلهي هنا هو إخراج العلم الكامن إلى حيز الوجود لكنه لم يقل بأن النور أو الإشراق الإلهي يحمل معه المعرفة لأن المعرفة في هذه الحالة سوف تكون مكتسبة وليست فطرية لأن الشعاع الإلهي يحمل معه المعرفة ويطبعها على مرآة النفس الإنسانية فتدرك خالقها.

وفيما يتعلق بمشكلة الكليات نجد أن أنسلم من الواقعيين الذين يقولون بالوجود الواقعي للجنس والنوع بغض النظر عن وجود الأفراد وقد اتضح ذلك من برهانه الوجودي حيث رد الوجود الذهني إلى الوجود العيني مؤكداً في نفس الوقت أن الوجود الذهني وحده حقيقي في المقام الأول ولو لم يثق هو في الوجود الذهني لانتفت حجته تماماً.

ثم أن الإيمان بالكليات أمر تفرضه المسيحية: فالأب والإبن والروح القدس هذا الثالوث شيء واحد. فلو لم يكن الكلّ موجوداً ما وجد الجزء. فإذا أنكر أنسلم الوجود الواقعي للكل فإنى له أن يعتقد في المسيحية القائلة بأن الجزء هو بمعنى ما الكل.

أما بعد: فإننا في نهاية الحديث عن القديس أنسلم نقول: لقد كان أنسلم حكيما دينياً ولا نستطيع أن نفهم فلسفته (بل لا وجود لها كلها) إلا من خلال الدين الذي آمن به واعتنقه ودعا إليه. وكان كل ما جاء به راجعاً إلى النص الديني في المقام الأول لا إلى الاجتهاد

العقلي . ولهذا فإنه إذا كان قد نال شهرة كبيرة فإن شهرته كانت بين المؤمنين بالدين المسيحي فحسب . أما المؤمنين بالعقل أو بتعبير أدق الفلاسفة فإن أنسلم ليس له كبير شأن بينهم. فحديثه عن اللّه وصفاته والأخلاق والمعرفة كلها مشتقة من الدين وما كان دور أنسلم في معظم ما ذهب إليه إلا ربط هذه الآراء وترتيبها وتنظيمها ومحاولة اعطائها شرعية عقلية لكن هذه الشرعية العقلية سرعان ما كشفت عن ضعف مذهبه من خلال النزعة العقلية ذاتها وقد اتضح ذلك في الرد على صحة البرهان الأنطولوجي .

٤ ـ نصوص مختارة لأنسلم

ج ـ الإيمان الباحث عن العقل

« . . . أتوسل إليك يا ربي أن لا تجعل اليأس يدب في قلبي، في تنهدي، بل اجعلني أتنهد مملوءاً بالأمل. أتوسل إليك يا ربي . قلبي مفعم بمرارة أسفي فألفه بعزائك . أتوسل إليك يا ربي !! بدأت في البحث عنك وأنا جائع فلا تتركني أتضور جوعاً وأتيتك جائعاً فلا تتركني أرحل دون أن تشبعني . أتيت فقيراً للغني ، وبائساً للرحيم، فلا تتركني أرجع خاوي الوفاض دون أن يستجاب دعائي وأن كنت أتنهد قبل أن تطعمني فاطعمني بعد تنهداتي ! ربي تقوس ظهري فلا أستطيع أن أرى إلا تحت قدمي فأقم ظهري حتى أرى من فوقي . تحيط بي خطاياي من فوق رأسي وأنوء بحملها الثقيل فخلصني وأزح عني حملها حتى لا تقضي عليّ هاويا تحتها . فلتسمح لي أن أرى نورك ولو من بعيد !! من قاع الهوة التيترديت فيها. علمني البحث عنك واكشف عن نفسك لمن يبحث عنك فأنا لا أستطيع أن أبحث

عنك ان لم تعلمني ذلك، ولا أستطيع أن أجدك ان لم تكشف لي عن نفسك . أبحث عنك راغباً فيك وارغب فيك باحثاً عنك وأجدك محباً لك وأحبك واجداً إياك . . .

ربي لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك لأني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنني أود أن أنفذ إلى حقيقتك التي يفتقدها قلبي ويحبها . لا أحاول أن أعقل لكن أؤمن بل أؤمن كي أعقل لأني أؤمن أيضاً أني لا أستطيع أن أعقل ان لم أؤمن .

د ـ في أن الله موجود حقاً

. . . أن الأحمق قد حدثته نفسه بأن الله غير موجود (مزمور ١٣ : ١) مما لا شك فيه أن هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول : « لا نستطيع أن نتصور أعظم منه » يعقل ما يسمع وما يعقله موجود في ذهنه حتى لو لم يعقل أنه موجود . حقيقة أن وجود شيء في الذهن شيء وعقل أن هذا الشيء موجود شيء آخر . فعندما يفكر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها تحصل له في الذهن لكنه لا يعقل وجودها الذي لم يتحقق بعد لأنه ما زال لم يرسمها. وبعد أن يقوم برسمها لا تحصل له في الذهن فقط بل يعقل أيضاً أن ما قام به يوجد حقاً . لذلك يجب أن يسلم الأحمق بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لأنه عندما يسمع ذلك يعقله وكل ما يعقله موجود في الذهن ومما لا شك فيه أن ما لا نتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط لأنه لو كان موجوداً حقيقة في الذهن فقط لأمكننا أن نفكر أنه موجود في الواقع أيضاً هذا وجود أعظم. وعلى هذا إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو ما

نستطيع أن نتصور أعظم منه وهذا مستحيل . مما لا شك فيه إذن : أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء .

ـ في أنه لا يمكن التفكير في أن الله غير موجود

الله موجود حقاً حتى أننا لا يمكننا أن نفكر في أنه غير موجود. إذ أننا لا يمكن أن نتصور شيئاً لا يمكن تصوره غير موجود وهذا أعظم من تصور شيء غير موجود. وإذا أمكننا أن نتصور. ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود لا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . . . وهذا تناقض : إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقاً ولا يمكننا تصوره غير موجود وهذا الموجود هو أنت ربي إلهي . إذن أنت موجود حقاً أنت ربي إلهي ولا يمكن التفكير فيك غير موجود بل أنت جدير بذلك والحق أنه إذا استطاع أي ذهن أن يتصور أفضل منك فإنه يعلي قدر الخلق على قدر الخالق بل ويحكم الخلق في الخالق وهذا عين التناقض هذا وأن أمكن التفكير في كل ما سواك أنه غير موجود فأنت وحدك موجود حقاً بل أعلى مراتب الموجودات. لأن كل ما دونك لا يوجد وجوداً حقاً ومن ثم فهو في مرتبة أقل منك فكيف حدثت الأحمق نفسه بأن الله غير موجود إذا كان واضحاً للنفس الناطقة أنها أكثر الموجودات وجوداً !!

ـ الصفات

مما لا شك فيه أن كل ما أنت موجود له لست موجوداً به عن أحد سواك إذن أنت الحياة التي تحيا بها والحكمة التي أنت بها حكيم

والـطيبة التي بهـا طيب أمام الأخيـار والأشرار ومـا شابـه ذلك من صفات .

ـ في أنه أعظم مما نتصور

ربي لست ما نستطيع أن نتصور أعظم منه فحسب، بل أنك أيضاً أعظم مما نستطيع أن نتصوره وإذا كان من الممكن أيضاً ، أن لم تكن أنت هذا الموجود تصور أعظم منك وهذا محال .

ـ لا يوجد زمان أو مكان وكل شيء موجود فيه

. . . لا يوجد شيء في خلودك قد انتهت من غير رجعة ولا يوجد شيء سيبدأ دون أن يكون قد بدأ بالفعل . أليس كذلك ؟

إذن لم توجد بالأمس ولن توجد غداً بل أنت موجود بالأمس واليوم والغد بل لـست موجوداً بالأمس واليوم وغداً بل أنت موجود فقط خارج الزمان والأمس واليوم والغد متضمنة في الزمان. ومع أنك قوام كل شيء إلا أنك لست موجوداً في مكان أو زمان فكل شيء فيـك لا يحتويك شيء وأنت تحتوي كل شيء .

ـ كتاب جونيلون للدفاع عن الأحمق

. . . لا ينطبق مثل الرسام ووجود اللوحة في ذهنه قبل أن يرسمها على هذه الحجة (الوجودية) حقيقة. أن هذه اللوحة موجودة في ذهن الرسام قبل أن يرسمها ومثل هذا يوجد في أي فن . . . وكما يقول القدس أوغسطين : عندما يصنع العامل صندوقاً يوجد هذا الصندوق قبل ذلك في فنه، أما الصندوق المصنوع فخال من أي حياة مع أن الصندوق في الفن حياة . لأن نفس الصانع التي يوجد فيها كل شيء

قبل أن تصنعه تحيى فكيف تكون هذه الأشياء حياة نفس الصانع الحية أن لم تكن العلم أو نفس الصانع وذهنه ؟ إذاً أدرك الذهن شيئاً حقيقياً غير هذه الأشياء التي تتعلق بطبيعة النفس الخاصة سواء عن طريق السمع أو عن طريق التصور. فمما لا شك فيه أن هذا الشيء الحقيقي يختلف عن الذهن الذي يدركه فإذا وجد ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فلن يكون هذا الموضوع الذي نسمعه ونعقله مثل لوحة الرسام في ذهنه قبل أن يرسمها .

نضيف إلى ذلك ما قلناه آنفاً، أن هذا الموجود الذي هو أعظم من كل ما أستطيع أن أتصور والذي يقال عنه أنه اللّه نفسه لا أستطيع أن أفكر فيه بعد سماعي عنه كما أنه لا يوجد في ذهني كما يوجد شيء أعرفه بنوعه أو بجنسه . وأني أيضاً لا أستطيع أن أتصوره غير موجود . والحقيقة أني لا أعرف الموجود نفسه (وهو اللّه) ولا أستطيع أن أكون لنفسي فكرة عنه بمشابهته لشيء آخر لأنك تؤكد أنه لا شبيه له . والحق أنه بالرغم من سماعي شيئاً بشأن انسان ما لم أعرفه مطلقاً من قبل بل لم أعرف ما إذا كان موجوداً أم لا، فإنه يمكنني التفكير فيه بوصفه إنساناً بهذه الفكرة عن الجنس أو عن النوع التي أعرف بها ما هو الإنسان ومن هم الناس. ومع ذلك قد يحدث ـ إذا كذب عليّ المتحدث ـ ألا يكون الموجود الذي أتصوره انساناً مع أني تصورته من شيء حقيقي ليس هذا الإنسان بالذات بل أي إنسان على الاطلاق يختلف إذن وجود هذا الشيء الباطل في الذهن . أو في الفكر عن وجود شيء آخر في الذهن مثل معنى لفظ اللّه أو عبارة « أعظم من كل شيء . . . » .

أما فيما يتعلق بوجود هذه الطبيعة لضرورة لا في الذهن فقط، بل

في الواقع أيضاً ، فإنهم يبرهنون على ذلك ـ لي ـ على النحو الآتي :
ان لم يكن موجوداً فإن كل شيء موجود في الواقع يكون أعظم منه وبذلك لن يكون الله أعظم الأشياء جميعاً . والذي أثبتناه آنفاً موجود في الفكر ولكني أجيب قائلاً :

إذا سمينا « وجوداً في الذهن » ما لا يمكن تصوره وفقاً لحقيقة شيء ما، فلا أنكر وجوده بهذا المعنى في ذهني. ولكن بما أننا لا نستطيع أن ننتهي من هذا الموجود في الذهن إلى الوجود في الواقع فلن أعطي له صفه الوجود الواقعي إلا لوثبت عندي ذلك بحجج قاطعة. فمن يقول أن الله موجود وإلا فلن يكون أعظم الأشياء: أعظمها جميعاً لا يعير انتباهاً كافياً إلى (تفكير) من يتحدث إليه . فالحقيقة أني لم أقل بعد أن أعظم الموجودات له وجود واقعي بل لم أشك في ذلك أو أنفيه ولا أعترف أنه يختلف في شيء ـ ان كان من الممكن أن نتحدث عن موجود في هذه الحالة ـ عن آخر نجهله تماماً حتى الآن وتحاول النفس أن تتخيله من الكلمات التي نسمعها (دون أن تعرف معناها بالضبط) لكن كيف يبرهن لي من هذا على أن أعظم الموجودات المشار إليه يوجد في الواقع لأنه يقيناً أعظم الموجودات كلها . وأن قلت أنهُ كذلك أو على الأقل ان كنت أشك فيه حتى الآن ؟ بل إني لا أعترف بأن أعظم الموجودات يوجد في ذهني أو في فكري كما توجد الأشياء الباطلة أو المشكوك فيها . لا بد إذن من البرهنة أمامي أولاً أن أعظم الموجودات موجود في مكان ما وبما أنه أعظم الموجودات جميعها فمما لا شك فيه أن يكون موجوداً في نفسه .

لنضرب مثلا على ذلك: هناك من يقول أن هناك جزيرة في مكان

ما من المحيط. ولما كان من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - معرفة أنها غير موجودة سميناها «مفقودة». ويقال أنها غنية بكل ما لذ وطاب. . . فإذا أخبرني أحدٌ أنها كذلك أفهم ما يقول بسهولة إذ أن كلماته ميسورة فإذا أضاف مستنتجاً: «لا يمكنك أن تشك إذن في وجود هذه الجزيرة - وهي أفضل ربوع الأرض جميعاً - في مكان ما في هذا العالم كما لا يمكنك أن تشك في وجودها في ذهنك. ولما كان من الأفضل ألا تكون في ذهنك فقط بل تكون في الواقع أيضاً فلا بد من وجودها في الواقع. فإن لم توجد فإن أي أرض موجودة في الواقع تكون أكثر منها كما لا وتصبح هذه الجزيرة بعد أن تصورتها أنها أكثر كمالاً، أقل كمالا من ربوع الأرض الأخرى. فإذا أراد أن يوحي إليّ عن طريق الاستدلال بوجود هذه الجزيرة وأنه لا يجب الشك في ذلك، فإما ان أعتقد أنه يمزح وإما ألا أتمكن من أن أقرر: أننا أكثر غباء: أنا إذا سلمت بما يقول أم هو إذا اعتقد أنه قدم برهاناً يقينياً على وجود هذه الجزيرة دون أن يعرف من قبل أن كمالها موجود في ذهني ككمال شيء موجود في الواقع لا يمكن الشك فيه وليس كشيء باطل أو مشكوك فيه .

رد أنسلم على الأحمق
ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود

نقول إذن أن الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يوجد في فكرنا على نحو مخالف لما لا نستطيع التفكير فيه على حقيقته. وأن ما أقول من أن الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود في الواقع ذلك لأنه موجود في الذهن لا ينتج عنه وجود الجزيرة المفقودة وجوداً يقينياً لأن الذي سمع بوصفها لا يشك

بوجودها في ذهنه . ولكني أقول : أن لم يكن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه معقولاً أو قد تم التفكير فيه دون أن يكون موجوداً في الفكر أو في الذهن، فمن الواضح أن يكون الله أحد أمرين: أما الا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه وأما الا يكون معقولاً أو موضوعاً للفكر ولا يكون موجوداً في الذهن أو في الفكر وهذا خطأ يثبته إيمانك ومعرفتك بل تثبته حجتي وهي أقوى من حجتك .

فأما أن تكون الأسباب التي تدفعك إلى أن تثبت عكس ذلك أسباباً غير حقيقية وأما أن ما تظنه مستنبطاً منها استنباطاً منطقياً ليس كذلك بالعقل . أما ما تظنه من أنه لا يلزم أن يكون ما لا نستطيع أن نتصور منه موجوداً في الذهن كما أنه لا يلزم أن يكون ما يوجد في الفكر موجوداً في الواقع فأنا أقول بثقة تامة : أنه لو أمكن تصوره فلا بد أن يكون موجوداً .

حقيقة لا يمكن أن أتصور أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ذو بداية . فكل ما نستطيع أن نتصوره موجوداً يمكننا تصوره ذا بداية في الوحي . ومن ثم ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكننا تصوره موجوداً دون أن يوجد . فإذا أمكن تصوره موجودا بالضرورة بل أن أمكن التفكير فيه فقط فهو موجود بالضرورة .

حقيقة لا يوجد إنسان واحد ـ حتى هذا الذي يشك في أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود في الواقع أن ينكره ـ يشك في وجوده في الفكر وفي الواقع أو ينكره لو كان موجودا وإلا فلن يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه . فكل ما يمكن التفكير فيه دون أن يكون موجوداً باستطاعته أن وجد ألا يكون موجوداً في الواقع أو في

الفكر . ولو كان موضوعاً للفكر فقط لا يستطيع أن يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود .

وإن افترضنا أنه غير موجود ـ لو أمكننا التفكير في ذلك ـ فلن يكون ما يمكن التفكير فيه ولا يكون موجوداً ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه وهذا تناقض صريح . من الخطأ إذن أن يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود بل أننا لا نستطيع التفكير في ذلك وبالأحرى لا نستطيع أن نعقله أو نحصل عليه في الذهن .

شيء آخر، لا شك أن ما لا يوجد في مكان ما وفي زمان ما ـ مع أنه يوجد في مكان معين وزمان معين ـ يمكن تصوره مع ذلك غير موجود في كل مكان وزمان كما أنه غير موجود في مكان معين وزمان معين .

حقيقة أن ما يوجد اليوم بعد أن لم يكن موجوداً بـالأمس يمكن افتراضه غير موجود مطلقاً كما قلنا أنه لم يكن موجوداً بالأمس وما يوجد هناك دون أن يكون موجوداً هنا يمكن التفكير فيه غير موجود مطلقاً كما أنه غير موجود هنا . وكـذلك أن لم تكن أجـزاء الشيء موجودة كلها أو إن لم تكن موجودة في نفس الوقت الذي توجد فيه الأجزاء الأخرى، لا يمكن التفكير في هذه الأجزاء كلها أنها موجودة .

وبالتالي لا يمكن التفكير في الشيء نفسه أنه موجـود في كل مكان وزمان لأننا إذا قلنا الزمان موجـود دائماً والعالم موجـود في كل مكان فلن يكون الزمان موجوداً دائماً لكليته ولن يكون العالم كله موجوداً في كل مكان . وبما أن هناك بعض الزمان موجود والبعض الآخر غير موجود يمكننا أن نفترض أن جميع أجزائه غير موجودة في أي زمان وكما أن بعض أجزاء من العالم موجودة والبعض الآخر غير موجودة يمكننا أن نفترض أن جميع الأجزاء غير موجود في أي مكان . وما

يتألف من أجزاء يمكن للفكر أن يحله فينعدم وجوده. وكل ما يوجد كلية في لحظة معينة وفي مكان معين يمكن تصوره غير موجود حتى لو كان موجوداً في الواقع .

ولكن الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يمكن تصوره غير موجود ان كان موجوداً بالعقل. وإلا فلن يكون هو ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ان كان موجوداً بالفعل، وهذا تناقض. فلا يوجد اذن كجزء في زمان معين ومكان معين لكنه يوجد كلية في كل زمان ومكان. ألا تظن أن هذا الذي نعقل عنه ذلك يمكن تعقله والتفكير فيه بل يكون موجوداً في الفكر أو في الذهن ؟ إن لم يكن كذلك حقيقة ما استطعنا أن نعقل كل هذه الأشياء وان لم يتم على الوجه الإكمل فلن يكون معقولاً ولن يكون موجوداً في الذهن . قل إذن أن الذي لا يستطيع تأمل نور الشمس الخالص لا يرى نور النهار المستمد من نور الشمس . ولا شك أننا قد عقلنا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه وهو موجود في الذهن لأننا نستطيع أن نعقل كل شيء فيه .

فهرس المراجع العربية

١ ـ تاريخ حرية الفكر ـ ج . ب بيوري .

٢ ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود .

٣ ـ المجموعة اللاهوتيـة للقديس تـوما الاكويني ـ الدكتـور زكريـا ابراهيم .

٤ ـ حسن عثمان ـ مسائونا رولا .

٥ ـ رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس .

٦ ـ رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية .

٧ ـ المنهج الجدلي عند هيجل ـ أمام عبد الفتاح إمام .

٨ ـ فلسفة العصر الوسيط المسيحية ـ أمام عبد الفتاح .

٩ ـ تاريخ الكتاب ـ الكسندر ستيبتشفيتش .

فهرس المراجع الأجنبية

(١) Cam. Med. Vol.

(٢) Symonds: Renaissance in Italy.

(٣) Lodge: The close of the Middle Ages.

(٤) Eyer of. cit.

(٥) pirenne: La Fin du Moyen Age.

(٦) Foligno: Epochs - of Italian literature.

(٧) Stephenson - Med - Hist.

(٨) Lethaby: Med - Art.

(٩) st. Justin, 2nd Apology.

الفهـرس

صفحة